Ph. Un.
304 d 8°

Leibniz

Xerokopieren aus konservatorischen Gründen nicht erlaubt
Nur im Lesesaal benützbar

<36612038270011

<36612038270011 S

Bayer. Staatsbibliothek

Phil. U. 304 d
8°
Schw 9h

Die

philosophischen Schriften

von

Gottfried Wilhelm Leibniz.

Herausgegeben

von

C. J. Gerhardt.

Sechster Band.

Berlin
Weidmannsche Buchhandlung.
1885.

Die
philosophischen Schriften
von
Gottfried Wilhelm Leibniz.

Sechster Band.

352 D

Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz.

Herausgegeben

von

C. J. Gerhardt.

Sechster Band.

Berlin.

Weidmannsche Buchhandlung.

1885.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Zweite Abtheilung.

Inhalt.

Seite

ESSAIS DE THEODICEE . 1
ESSAIS DE THEODICÉE SUR LA BONTÉ DE DIEU, LA LIBERTÉ DE L'HOMME ET L'ORIGINE DU MAL . 21
PREFACE . 25
DISCOURS PRELIMINAIRE DE LA CONFORMITÉ DE LA FOY AVEC LA RAISON . 49
PREMIERE PARTIE . 102
SECONDE PARTIE . 162
TROISIEME PARTIE . 261
INDEX . 366
APPENDICES.
Abregé de la Controverse reduite à des Argumens en forme 376
Reflexions sur l'ouvrage que M. Hobbes a publié en Anglois, de la Liberté, de la Necessité et du Hazard . 388
Remarques sur le Livre de l'origine du mal, publié depuis peu en Angleterre 400
CAUSA DEI asserta per Justitiam ejus, cum caeteris ejus Perfectionibus, cunctisque Actionibus conciliatam. Amstaelodami, apud Isaacum Trojel, Bibliopolam. MDCCX . 437
Versuch einer THEODICAEA oder Gottrechts-Lehre von der Güthigkeit Gottes, Freyheit des Menschen und Ursprung des Bösen 463

Philosophische Abhandlungen.

1702—1716.

I. Sur ce qui passe les sens et la matiere. — Lettre sur ce qui passe les sens et la matiere. — 1. Leibniz an die Königin Sophie Charlotte von Preußen. Beilage: Toland an die Königin Sophie Charlotte. — 2. Leibniz an die Königin Sophie Charlotte. — 3. Leibniz an die Churfürstin Sophie. — 4. Leibniz an die Königin Sophie Charlotte. — 5. Leibniz an die Königin Sophie Charlotte . . . 488

Seite
II. Considerations sur la doctrine d'un Esprit Universel Unique 529
III. Considerations sur les Principes de Vie, et sur les Natures Plastiques, par l'Auteur du Systeme de l'Harmonie preétablie 539
Beilage: Eclaircissement sur les Natures Plastiques et les Principes de Vie et de Mouvement, par l'Auteur du Systeme de l'Harmonie préétablie . 546
IV. Observatio ad Recensionem libri de Fidei et Rationis consensu a Domino Jaqueloto editi mense Octobri proxime praecedenti factam 556
Beilage: Leibniz an Jaquelot Berlin 4 Septembr. 1704. — Jaquelot an Leibniz. Du 6. 7bre 1704. 7 Sept. 1704. 12. 7bre 1704. — Leibniz an Jaquelot. 558
V. Ohne Ueberschrift, enthaltend eine Prüfung von Locke's Urtheil über Malebranche . 574
VI. Entretien de Philarete et d'Ariste, suite du premier entretien d'Ariste et de Theodore . 579
VII. Remarque de l'Auteur du Systeme de l'Harmonie préetablie sur un endroit des Memoires de Trevoux du Mars 1704 595
VIII. Principes de la Nature et de la Grace, fondés en raison 598
IX. Ohne Ueberschrift, enthaltend die sogenannte Monadologie 607
X. Ohne Ueberschrift, enthaltend ein Schreiben Leibnizens an Masson, den Herausgeber der Histoire critique de la République des Lettres tant Ancienne que Moderne 624

ESSAIS DE THEODICEE.

In der Vorrede zur Theodicee hat Leibniz selbst ausgeführt, daß seit dem ersten Anfang seiner wissenschaftlichen Studien die Probleme über die göttliche Vorsehung, über den freien Willen des Menschen und den Ursprung des Uebels in der Welt seine Aufmerksamkeit in Anspruch genommen hätten*). Zu einer weiteren Beschäftigung mit diesen Problemen bot sich ihm Veranlassung, als er bei seinem Eintritt in das praktische Leben am Chur-Mainzischen Hofe in Folge der Bekanntschaft und Protection des Freiherrn von Boineburg,

*) Zu vergleichen ist hierbei eine Stelle aus einem Briefe Leibnizens an den Hofprediger Jablonski in Berlin, datirt Hannover 23. Januar 1700 (Joh. Erhard Kappens Sammlung einiger Vertrauten Briefe, welche zwischen dem weltberühmten Freyherrn Gottfried Wilhelm von Leibnitz und dem berühmten Berlinischen Hof-Prediger Herrn Daniel Ernst Jablonski u. s. w. gewechselt worden sind, Leipzig 1745, S. 133): Ich habe von meiner zarten Jugend an, schreibt Leibniz, als ich kaum solcher Dinge fähig, über diese Materie meditiret, da mir, ehe ich noch ein Academicus worden, eines Theils Lutheri Buch de servo arbitrio, andern Theils Jacobi Andreae Colloquium Mompelgardense und des Aegidii Hunni scripta zu Handen kommen. Worauf ich ferner nicht nur viele Streitschriften der unsrigen und Reformirten darüber zu lesen begierig gewesen, sondern nach der Hand auch theils der Jesuiter und Arminianer, theils der Thomisten und Jansenisten Bücher zu Rath gezogen, hernach auf meinen Reisen mit viel vornehmen Theologis und andern, sonderlich dem berühmten Arnaud, darüber conferiret Habe aber von dem 16ten Jahr meines Alters, aus sonderbarer Schickung Gottes, wie es scheinet, mich zu einer sonst an sich selbst schwehren, und dem Ansehen nach, unannehmlichen Untersuchung angetrieben gefunden, aber für wenig Jahren erst mich völlig vergnüget, als ich rationes contingentiae recht ausgefunden, da ich zuvor des Hobbii und Spinosae argumentis pro absoluta omnium, quae fiunt, necessitate nicht so vollkommen Genüge thun können, als ich gewollt. Ich hatte mir einsmahls vorgenommen eine Theodicaeam zu schreiben, und darinnen Gottes Gütigkeit, Weisheit und Gerechtigkeit, so wohl als höchste Macht und unverhinderliche Influentz zu vindiciren. Aber es wird besser angewendet seyn, wenn mir Gott einsmahls die Gnade verleihen solte, solche Gedanken (davon sie noch nur kleine Echantillons gesehen) bey mündlicher Conferentz mit vortrefflichen Leuten, zu Gewinnung der Gemüther und Beförderung der Einigkeit der Protestirenden Kirchen, glücklich anzubringen. Nur werden bequeme Gelegenheiten dazu erfordert.

der als Convertit an den Streitigkeiten zwischen Lutheranern und Katholiken den lebhaftesten Antheil nahm, in die religiösen Controversen der damaligen Zeit hineingezogen wurde; eben darauf führte ihn auch das Interesse für die zahlreichen, in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts in Deutschland vorhandenen religiösen Secten. Bereits im Jahre 1671 hatte Leibniz, wie aus einem Schreiben an den Herzog Johann Friedrich von Braunschweig-Lüneburg hervorgeht (Bd. I. S. 55), einen Aufsatz verfaßt „vom freien willen des menschen, göttlicher Vorsehung, glück und unglück und versehen oder schickung, Gnadenwahl, mitwirkung mit dem Thun und Lassen der creaturen, gerechtigkeit und verlassung des einen und annehmung des andern, und von recht oder unrecht, so den Verdammten geschieht". Desgleichen brachten ihn juristische Arbeiten, namentlich in Betreff des Naturrechts, auf die erwähnten großen Probleme*). —

Bekanntlich erhielt Leibniz seit dem Ende des Jahres 1676 eine feste Stellung am Hofe des Herzogs von Braunschweig-Lüneburg (Hannover). Der Herzog Johann Friedrich war zum Katholicismus übergetreten; in Folge dessen war der Hof von Hannover ein Mittelpunkt für die katholischen Reunionsbestrebungen geworden; es war demnach Leibniz wiederum Gelegenheit gegeben, mit den gedachten Problemen

*) Am ausführlichsten hat sich Leibniz in späterer Zeit in einem Briefe an Magliabechi (Hannov. $\frac{20}{30}$ Septembr. 1697) darüber ausgesprochen: Multi anni sunt, quod promisi illustrare Jurisprudentiam, et amplissimum Juris Oceanum ad paucos revocare fontes limpidos rectae rationis, ut appareat, tum quid pronuntiandum esset, si nullas leges haberemus, tum quibus modis recepto Jure a simplicibus Naturae placitis sit recessum, aut cur oporteret aliquid illis addi. Nam multi quidem tractavere Jus Naturae, sed pauci eorum simul ab interiore Philosophia et a Juris Romani cognitione fuere admodum instructi. Ita non satis nobis ipsarum actionum exceptionumque et ut verbo dicam, postulationum radices demonstrare potuere. Cum vero nihil aliud apud me justitia sit, quam caritas ad normam Sapientis, et qui amat is felicitatem alterius asciscat in suam, atque ideo jurisprudentia vere universalis etiam jus divinum comprehendat, nihil Deo dignius amari et vicissim Deo curae est felicitas Creaturarum Intelligentium quantum patitur Harmonia rerum; hinc Theodicaeae quaedam elementa nonnihil affecta dudum habui, quae ni fallor Theologis omnium partium poterunt pro maxima parte probari, et fortasse conferent aliquid ad minuendas lites. Jam tum enim cum vestris nostrisque contuli non paucis neque contemnendis. Et sane persaepe cum magnis Theologis et fuit mihi et est nunc quoque de rebus ipsis et coram et per literas communicandum, idque expertus sum fieri non sine fructu.

sich zu beschäftigen. Seine desfallsigen, sehr umfangreichen Correspondenzen mit Pellisson, Bossuet u. s. w. sind bekannt. Später, am Ende des 17. Jahrhunderts, hatte Leibniz selbst einen Plan zur Vereinigung der protestantischen und reformirten Kirche zur Verhandlung gebracht.

Demnach konnte Leibniz mit vollstem Recht von sich sagen, daß in diesem Labyrinth*), in dem unsere Vernunft so oft den leitenden Faden verliert, wenige Personen mehr gearbeitet als er selbst (En effet il y a peutestre peu de personnes qui y ayent travaillé plus que moy).

Die nächste Veranlassung zur Abfassung der Theodicee wurde das berühmte Werk Pierre Bayle's: Dictionnaire historique et critique, und das Verhältniß, in dem Leibniz zur Königin Sophie Charlotte von Preußen stand. Es ist nöthig, dies im Folgenden näher auszuführen.

Im Jahre 1680 folgte der Herzog Ernst August seinem Bruder Johann Friedrich als Regent des Herzogthums Braunschweig-Lüneburg. Seine Gemahlin Sophie galt als eine der gebildetsten Fürstinnen ihres Zeitalters; sie liebte es, einen Kreis von wissenschaftlich hervorragenden Männern um sich zu versammeln und an ihren philosophischen Discussionen sich zu betheiligen. Leibniz wurde der Mittelpunkt dieses Kreises; er wurde der unentbehrliche Umgang der Herzogin Sophie, der auch als Vertrauter und Rathgeber in der Politik und in den Geschäften ihr treu zur Seite stand; sie führte, wenn er von ihr entfernt war, den fleißigsten Briefwechsel mit ihm. In nicht minderem Grade hatte Leibniz das Vertrauen des Herzogs (seit dem Jahre 1692 Churfürsten) Ernst August**).

Dies änderte sich, als der Churfürst Ernst August starb (28. Januar 1698). Zu seinem Nachfolger, dem Churfürsten Georg Ludwig, stand Leibniz niemals in vertrautem Verkehr; seine Stellung in Hannover blieb zwar äußerlich dieselbe, aber durch die ganz verschiedene

*) Il y a deux Labyrinthes fameux, où nostre raison s'egare bien souvent: l'un regarde la grande Question du Libre et du Necessaire, surtout dans la production et dans l'Origine du Mal

**) Guhrauer, Leibniz, 2ter Theil S. 16 ff.

Persönlichkeit Georg Ludwig's sah er sich in seinen bisherigen Beziehungen zum Hannöverschen Hofe in den Hintergrund gedrängt. So wurde in Leibniz der Wunsch immer lebhafter, eine Stellung an dem hochstrebenden Brandenburgischen Hofe zu gewinnen. Er hoffte, daß dadurch zugleich der Plan, den er sein ganzes Leben hindurch verfolgte, nach dem Beispiel der Akademien in Paris und London eine gelehrte Gesellschaft in Deutschland zu gründen, verwirklicht werden könnte. Als ein ausgezeichneter Anhaltspunkt dazu bot sich, daß die Tochter der Churfürstin Sophie, Sophie Charlotte, seit 1684 mit dem Churprinzen von Brandenburg, nachmaligem Churfürsten Friedrich III vermählt war; sie hatte die höchste Verehrung für Leibniz und ließ ihm auf jede Weise ihre hohe Protection zukommen. Sophie Charlotte war bis zum Jahre 1697 am Brandenburgischen Hofe ohne Einfluß*); erst nach dem in diesem Jahre erfolgten Sturz des allmächtigen Ministers Dankelmann änderte sich ihre Stellung in dieser Hinsicht. Es gelang nun den vereinten Bemühungen von Seiten Sophie Charlotte's und ihrer Mutter, der Churfürstin Sophie, den Wünschen Leibnizens in Betreff seines Verhältnisses zum Brandenburgischen Hofe zu genügen.

Die erste Veranlassung zu dem späteren Verhältniß Leibnizens zur Churfürstin Sophie Charlotte findet sich in einem an dieselbe gerichteten Schreiben vom November 1697 erwähnt; Leibniz reproducirt darin die folgende ihm zugekommene Mittheilung: Son Altesse Electorale, Madame, estant venue à parler à un des predicateurs de la cour au sujet de l'Academie des peintres et sculpteurs et de ce que cela commençoit à aller si bien, a adjouté qu'il seroit bon qu'on établit aussi un observatoire, comme il y en a un à Paris. Sur cela on pense à y travailler, et comme on n'aura qu'à elever

*) In einer Schilderung des Brandenburgischen Hofes, die unter den Papieren Leibnizens vorhanden ist, heißt es: L'Electrice ne se mêle de rien, et passe sa vie en entendant la musique. On n'a pas le moindre égard à ses recommendations, et il semble même qu'on prend le contrepied. Comme elle est honneste et genereuse, elle ne sçauroit souffrir certains badinages et puerilités, et ne sçauroit se contraindre ny déguiser ses sentimens.

un peu un certain pavillon des nouvelles écuries, et l'accommoder pour les observations, les instrumens se trouveront, et des observateurs aussi, de sorte qu'on espere que cela reussira. In demselben Schreiben nimmt Leibniz sofort die Gelegenheit wahr, die Churfürstin auf die Gründung einer gelehrten Gesellschaft in Berlin, wie solche in Paris und London bestanden, aufmerksam zu machen und dafür zu interessiren. Seitdem wird in den folgenden Mittheilungen Leibnizens an die beiden Churfürstinnen dieser Plan unausgesetzt behandelt. Der Churfürst Georg Ludwig verweigerte zwar anfangs Leibniz den Urlaub zu einer Reise nach Berlin; nachdem aber der Churfürst Friedrich III von Brandenburg für den Plan gewonnen war — besonders seitdem Leibniz im Jahre 1699 Mitglied der französischen Akademie geworden — und dieser sich an den Churfürsten Georg Ludwig mit der Bitte wandte, Leibniz zu beurlauben, erhielt letzterer im März 1700 durch den Hofprediger Jablonski eine Einladung nach Berlin zu kommen. Um die Mitte Mais 1700 traf Leibniz in Berlin ein und verweilte daselbst bis zum August. In dieser Zeit entfaltete sich, trotz der rauschenden und glänzenden Feste, wie sie der Churfürst Friedrich liebte, der geistige Verkehr zwischen der Churfürstin Sophie Charlotte und Leibniz zur schönsten Blüthe. Eine zweite Einladung nach Berlin zu kommen erhielt Leibniz, als Sophie Charlotte nach der Königskrönung in Königsberg sich nach dem Schlosse Lützenburg (Charlottenburg) zurückgezogen hatte; Leibniz lebte in ihrer Nähe vom September 1701 bis Neujahr 1702. Auch in den folgenden Jahren war er öfters auf längere Zeit in Berlin. Durch den mündlichen Verkehr zwischen Sophie Charlotte und Leibniz, so wie in dem ununterbrochenen Briefwechsel zwischen ihnen — leider sind die meisten Briefe der Königin an Leibniz nach ihrem Tode verbrannt worden — gestalteten sich die ersten schriftlichen Aufzeichnungen zur Theodicee. —

Im Jahre 1697 war Bayle's Dictionnaire historique et critique zu Rotterdam in 2 Bänden in fol. erschienen, in welchem alle Fehler, die in historischen Wörterbüchern und in andern großen Werken der

Art vorkommen, bemerkt und berichtigt werden sollten*). Leibniz, der mit dem Verfasser seit dem Jahre 1687 in Correspondenz stand, schätzte ihn wegen seiner Gelehrsamkeit, wegen seines philosophischen Scharfsinns und seines vorzüglichen Talentes für die gründliche Prüfung und Erforschung der Wahrheit. Da Bayle's hauptsächlichstes Bestreben darauf hinausging, weniger die wichtigsten Dogmen der Philosophie und Religion anzugreifen, als vielmehr die schwachen Seiten der Beweise und Ueberzeugungsgründe in Beziehung auf Freiheit, Unsterblichkeit der Seele, Gottes Dasein, Vereinigung des Bösen mit den göttlichen Vollkommenheiten aufzudecken, und da Bayle speciell in Betreff von Leibnizens neuem System, über die präſtabilirte Harmonie zwischen Seele und Leib, in seinem Wörterbuch gelegentlich des Artikels Rorarius Schwierigkeiten und Ausstellungen erhoben hatte, so fand sich letzterer bewogen, ihm eingehend zu antworten. Er beleuchtete (1698) die Einwände Bayle's in einem ausführlichen Schreiben an Basnage de Beauval, den Herausgeber der Histoire des ouvrages des sçavans (Bd. IV. S. 517 ff.). — Bayle's Dictionnaire wurde mit ungemeinem Beifall aufgenommen; das Werk wurde viel gelesen, so daß, obwohl es in Frankreich verboten, schon ein Jahr nach seinem Erscheinen die Exemplare vergriffen waren. Die zweite, sehr vermehrte Ausgabe von Bayle's Dictionnaire erschien im Jahre 1702 in 4 Bänden in fol. Auch mit dieser hat sich Leibniz sehr ausführlich beschäftigt (Bd. IV. S. 524 ff.). Zwei Jahre später gab Bayle den ersten Band eines Sammelwerkes: Réponse aux questions d'un Provinzial, Rotterd. 1704, heraus, worin verschiedene historische, literarische, philosophische Untersuchungen enthalten waren, wozu er den Stoff bei seinen andern Arbeiten gesammelt hatte. Er hat das letztere Werk bis zum 5ten Bande fortgesetzt.

Am Königlichen Hofe in Berlin wurden die Schriften Bayle's viel gelesen**); besonders lieferten die Artikel des Dictionnaire ergie-

*) Ueber die Ankündigung von Bayle's Dictionnaire findet sich unter den Leibnizischen Papieren ein bisher unedirtes Manuscript, in welchem sich Leibniz über die Idee des Werkes verbreitet und sie critisirt. Es folgt als Beilage zu dieser Einleitung.

**) Die Königin Sophie Charlotte hatte auf einer Reise, die sie in Begleitung ihrer Mutter

digen Stoff zu philosophischen Unterhaltungen zwischen der Königin Sophie Charlotte und Leibniz. Theologische Controversen, namentlich in Betreff der Union der Protestanten und Reformirten, woran Leibniz so großen Antheil nahm, waren damals an der Tagesordnung; eine reiche Quelle von Zweifeln auf dem Gebiete der Philosophie und Theologie boten die Artikel in dem Wörterbuch Bayle's. Dieser Unterredungen mit der Königin Sophie Charlotte gedenkt Leibniz öfters in seinen Briefen; hier mag nur Folgendes aus zwei Briefen hervorgehoben werden. Leibniz schreibt den 10. Juli 1705 an William Wotton, Doctor der Theologie in Cambridge: Quo minus tecum aliisque amicis hoc anno commercium literarium colerem, ut solebam, perturbatio ingens fecit ex morte Reginae Prussorum, quae mihi favebat ultra spem votaque, volebatque ut crebro secum essem; ita fruebar saepe sermonibus tantae Principis, qua neque ingeniosior neque humanior ulla unquam fuit, assuetoque huic suavitati publici luctus sensus ex privata causa acerrimus fuit. Quando illa Hanoverae obiit, eram Berolini, quod statim sequi non licuisset, nemoque ibi tam tristem nuntium expectabat, eo acerbius percussi sumus; ego certe a periculoso morbo parum abfui meque aegre collegi. Erat enim incredibilis in Regina et notitia rerum non obviarum et cupiditas noscendarum, mecumque agitabat consilia, quibus curiositati suae satisfaceret magis, non mediocri aliquando in publicum fructum, nisi mors intercepisset. — Ausführlicher noch über die Art dieser Unterredungen ist die Mittheilung an den schottischen Edelmann Thomas Burnett vom 30. October 1710: Mon livre intitulé: Essais de Théodicée sur la Bonté de Dieu, la liberté de l'homme, et l'origine du mal, sera bientôt achevé à Amsterdam chez Jaques Troyel. La plus grande partie de cet ouvrage avoit esté faite par lambeaux, quand je me trouvois chez la feue Reine de Prusse, où ces matieres estoient souvent agitées, à l'occasion du Dictionnaire et des autres ouvrages de M. Bayle, qu'on y lisoit

im October 1700 durch Holland machte, Bayle persönlich kennen gelernt und sich mit ihm unterhalten.

beaucoup. J'avois coutume dans les discours de repondre aux objections de M. Bayle, et de faire voir à la Reine qu'elles n'estoient pas si fortes que certaines gens, peu favorables à la Religion, le vouloient faire croire. Sa Majesté m'ordonnoit assés souvent de mettre mes reponses par écrit, afin qu'on les pût considerer avec attention. Apres la mort de cette grande Princesse, j'ay rassemblé ces pièces et augmenté à l'exhortation des amis qui en estoient informés, et j'en ay fait l'ouvrage dont je viens de parler.

Die Königin Sophie Charlotte starb unerwartet in der Blüthe des Lebens den 1. Februar 1705 während eines Besuches ihrer Familie in Hannover. Leibniz befand sich, von Geschäften zurückgehalten, in Berlin; er wurde durch die Nachricht von dem Tode der Königin tief erschüttert; er war, wie er an W. Wotton schreibt, einer gefährlichen Krankheit sehr nahe und konnte sich schwer wieder erholen.

Auf Bitten seiner Freunde, wie Leibniz an Thomas Burnett mittheilt, gewiß aber auch um dem Andenken der verklärten Königin Sophie Charlotte ein literarisches Denkmal zu setzen, formte er aus den einzelnen, zu verschiedenen Zeiten aufgesetzten Materialien die Theodicee.

Ueber den Inhalt der Theodicee, die schon in Folge ihrer Entstehung kein in sich zusammenhängendes Ganze bildet, hat Leibniz in dem wiederholt erwähnten Briefe an Thomas Burnett am ausführlichsten wie folgt sich ausgesprochen: Outre un petit abregé methodique en Latin, joint à l'ouvrage François, il y a un discours preliminaire sur la conformité de la Raison et de la Foy, où les difficultés de M. Bayle sont encor examinées avec soin. Il y a encor une digression sur la dispute entre M. Hobbes et l'Eveque Bramhall, et une autre digression au sujet du livre de M. King sur l'origine du mal. Il y a aussi par cy par là des eclaircissemens sur mon systême de l'Harmonie préétablie, et sur quantité de matieres de la Philosophie generale et de la Théologie naturelle, où je pretends que tout se peut regler demonstrativement, et j'en ay donné les moyens. Si j'estois debarrassé de mes travaux historiques, je voudrois me

mettre à établir ces Elemens de la Philosophie generale et de la Theologie naturelle, qui comprend ce qu'il y a de plus important dans cette Philosophie pour la Theorie et pour la Pratique. Mais ce present ouvrage peut servir d'avantcoureur, comme aussi les pieces detachées que j'ay données dans les journaux d'Allemagne, de France et de Hollande. J'espere que ces Essais de Theodicée ou de la justice de Dieu ne deplairont pas en Angleterre. Et en raisonnant contre M. King, j'ay parlé si honnetement que je me flatte que cela ne le choquera pas, d'autant plus que j'approuve et loue quasi la moitié de son ouvrage, quoyque je me trouve obligé d'en contredire l'autre moitiè. Je suis faché que Mylady Masham soit morte, car j'aurois esté bien aise d'en avoir son jugement, mais plus encor celuy de M. Locke. Je m'ecarte assés des sentimens du dernier, mais aussi sa philosophie et la mienne différent beaucoup: cependant il auroit pû juger si j'ay raisonné consequemment. — Deutlicher noch in Betreff der Fassung der Schrift schreibt Leibniz an Hugony*) in demselben Jahre 1710: Mes Essais sur la Bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal ont esté imprimés en Hollande, mais je n'ay point voulu qu'on y mit mon nom. C'est un tissu de ce que j'avois dit et écrit autresfois à la Reine de Prusse, qui se plaisoit à la lecture de M. Bayle et chez laquelle on parloit souvent des difficultés qu'il fait sur ces matieres. Je tache de m'y expliquer un peu familierement sur une partie de mes pensées. Il y en a qu'on ne peut donner cruement, comme vous le savés, parceque les gens sont sujets à les prendre de travers par rapport non pas à la religion qui y est fort favorisée, mais aux sens. Je pense pourtant à un ouvrage latin où je tacheray de developper mon systeme entier. Le Pere Lami Benedictin en avoit combattu une partie (dans son livre de la Connoissance de soy même), c'est à dire l'harmonie préétablie dont je me sers à expliquer la correspondance qui est entre l'ame et le corps. J'y

*) Hugony war ein französischer Militär; er stand bis 1707 in preußischen Diensten, und war so mit Leibniz bekannt geworden. In diesem Jahre kehrte er nach Frankreich zurück. Leibniz correspondirte mit ihm.

ay repondu il y a environ un an dans un des Journaux des Savans de Paris, et j'ay été faché d'avoir été obligé de chercher les objections dans les objections mêmes. Il est obligé d'avouer que mon systeme est bien plausible, et il écrit (dit il) pour se fortifier contre son faux brillant.

Leibnizens Theodicee wurde schnell das Lese- und Lehrbuch aller Gebildeten; es war damals die Zeit der theologischen und philosophischen Controversen, sie waren darin ohne zelotische Angriffe auf Gegner, in feinem Ausdruck und gebildeter Darstellung allgemein verständlich besprochen. „Leibniz hatte den rechten Ton getroffen, zu erbauen und zugleich zu unterrichten, und durch manche natürlich eingeschaltete Abschweifungen aus dem Gebiet der Geschichte, der Cultur, der Physik, alles aus dem Schatze seiner unermeßlichen Belesenheit und seiner eigenen Erfahrung, zu unterhalten“ *). Die Theodicee ging aus dem innersten Geist und Bedürfniß ihres Jahrhunderts hervor, und dies ist der Grund der außerordentlichen Wirkung, die sie unter den Lesern aller Confessionen und Länder, von den Fürsten und Fürstinnen bis zu den Gelehrten und vielen Frommen im Volke hervorbrachte **).

*) Guhrauer, Leibniz, 2ter Theil S. 253.

**) Ueber die Theodicee und die Aufnahme, die das Buch fand, äußert sich Leibniz in einem Briefe an den schwedischen Canzler des Herzogthums Zweibrücken de Greiffencranz, datirt Hannover 2de May 1715: Quant à mes Essais de Theodicée sur la Bonte de Dieu, la liberté de l'Homme, et l'origine du mal, car c'est là le titre du livre, et Theodicée signifie la doctrine de la justice de Dieu, je vous diray, Monsieur, que la feue Reine de Prusse a donné occasion à cet ouvrage, car étant quelques fois plusieurs mois d'esté avec Elle à Lizenbourg, maison de campagne pres de Berlin, qu'on nomme maintenant Charlottenbourg, Elle se faisoit lire en ma presence des passages croustilleux des ouvrages de M. Bayle, qui contiennent mille choses curieuses et agreables, mais où il fait des objections contre la providence et contre d'autres articles de la Theologie naturelle, et moy je tachois d'y repondre. Et comme mes reponses ne deplaisoient point à Sa M^{te}, elle vouloit de temps en temps que je les misse par ecrit. C'estoient plusieurs lambeaux que j'ay cousus ensemble pour en faire un ouvrage à l'exhortation des amis qui en avoient connoissance. Ce qu'il y a de curieux est qu'il a plû à des excellens Theologiens des trois religions. Nos Theologiens en ont été contens à Leipzig, un celebre professeur en Theologie à Geneve m'a complimenté là dessus; les Jesuites mêmes l'ont fait reimprimer à Paris, et le R. P. de Tournemine m'en a fait tenir un exemplaire. La premiere Edition est in 8^0 à Amsterdam, celle de Paris est in 12^0, mais on n'y a pas mis Paris, pour ne point avoir besoin de censure, car j'ay parlé

Das Manuscript der Theodicee hatte Leibniz dem Buchhändler Isaak Troyel in Amsterdam zum Druck übergeben. Auf die Abänderungen, die derselbe vornahm, wie die geschäftsmäßige Veränderung des Titels, Zerlegung in zwei Theile, Veränderungen in der Schreibung des Französischen, die damals noch nicht feststand, scheint Leibniz kein Gewicht gelegt und nachträglich darin gewilligt zu haben. Der vorliegende Abdruck ist nach dem noch vorhandenen Manuscript veranstaltet. Der Index, den Leibniz selbst gemacht hat, durfte nicht fehlen; nur die Seitenzahlen sind verändert, sie beziehen sich auf den vorliegenden Abdruck.

Aus den oben angeführten eigenen Mittheilungen Leibnizens geht hervor, daß die Theodicee kein wissenschaftliches Werk ist; er selbst bezeichnet sie in seinem Schreiben an Hugony als ein »tissu«; die Abfassung einer lateinisch geschriebenen Schrift stellte er in Aussicht, in welcher er sein philosophisches System wissenschaftlich zu behandeln gedachte. Es scheint jedoch, daß Leibniz nach Vollendung des Manuscripts das Bedürfniß fühlte, die darin berührte Streitfrage in formgerechten Schlüssen zu behandeln, um dem Anspruch der Wissenschaft zu genügen. Er fügte deshalb als ersten Anhang den Abregé de la Controverse reduite à des Argumens en forme hinzu. In einem zweiten Anhang behandelt Leibniz die Schrift von Hobbes: The Questions concerning liberty, necessity and chance, clearly stated and debated between Dr. Bramhall Bishof of Derry and Thomas Hobbes of Malmesbury, London 1656. Näheres darüber giebt Leibniz selbst zu Anfang dieses Anhangs. Ebenso bespricht Leibniz in einem dritten Anhang die Schrift des Bischofs von Derry, King, De origine mali, London 1702. — Auf ähnliche Weise wie der erwähnte Abregé de la Controverse ist höchst wahrscheinlich die kleine, lateinisch geschriebene Schrift entstanden, die Leibniz unter dem Titel: Causa Dei, asserta per Justitiam ejus, cum caeteris ejus Perfectionibus cunctisque Actionibus conciliatam, bei demselben Buchhändler Isaak

honorablement et comme je devois de Luther et de Calvin, mais je rends pas moins justice aux habiles gens de l'Eglise Romaine.

Troyel zu Amsterdam drucken ließ und die zugleich mit der Theodicee im Jahre 1710 erschien*). Leibniz nennt sie in dem oben angeführten Schreiben an Th. Burnett ein abregé methodique (der Theodicee); von des Bosses wird sie als eine Epitome quae a toto opere discriminanda videtur bezeichnet (28. Januar 1712). Sie folgt hier als Beilage zur Theodicee, zugleich mit einem Bruchstück einer deutschen Bearbeitung des Discours Preliminaire sur la Conformité de la Foy avec la Raison. Es läßt sich nicht ermitteln, ob der ursprüngliche Text, der in einer Abschrift vorhanden ist, von Leibniz herrührt, derselbe ist aber von ihm so gründlich verbessert, daß dieses Bruchstück als von ihm herrührend betrachtet werden kann. Er hat auch eigenhändig den Titel auf der ersten Seite des Manuscripts geschrieben. Die Verbesserungen Leibnizens sind insofern interessant, als er jedes fremde Wort wo möglich durch ein deutsches ersetzt**).

*) Die vor mir liegende Ausgabe der Theodicee vom Jahre 1710 enthält diese Schrift. Es wird dadurch die Annahme beseitigt, daß Leibniz diese Schrift für die des Bosses'sche Uebersetzung geschrieben habe, mit der sie zuerst erschienen wäre.

**) Der Plan, von der Theodicee eine deutsche Uebersetzung zu veranstalten, entstand bereits im Jahre 1712. Leibniz äußert sich darüber in dem Postscriptum eines Briefes an Goldbach, Hannov. 17. April. 1712: Dn. Fritschius Theodicaeam meam germanice verti vellet. Ego putem in hanc rem opus fore interprete, qui non tantum stylo nostrate valeat, sed et argumento et meditatione delectetur, ut satis in rei interiora penetrare possit. Es ist möglich, daß das vorliegende Bruchstück eine Probe einer solchen Uebersetzung ist, die Leibniz in dem ausgesprochenen Sinne verbessert hat. — Die erste deutsche Uebersetzung der Theodicee erschien 1720 unter dem Titel: ESSAIS DE THEODICEE, oder Betrachtung der Gütigkeit Gottes, der Freyheit des Menschen und des Ursprungs des Bösen, nebst der durch ihre selbst eigene Gerechtigkeit vertheidigten göttlichen Sache, welcher vorgefügt ein Discours von der Uebereinstimmung des Glaubens mit der Vernunfft, samt angehängeten Anmerkungen über Mons. Hobbes, alles in französischer Sprache geschrieben von dem Herrn Baron von Leibnitz; anitzo aber seiner besondern Fürtreffligkeit wegen in die Deutsche Sprache gebracht. Dem noch beygefügt dieses Hochgelahrten Herrn Barons Lebens-Beschreibung. Amsterdam, In Verlegung Cornel. Boudestein 1720. 8. Sie enthält das ganze Leibnizische Werk, nebst der Uebersetzung der Abhandlung Causa Dei etc. Der in bibliographischer Hinsicht zuverlässige C. G. Ludovici bemerkt in Betreff dieser deutschen Uebersetzung (Ausführlicher Entwurff einer vollständigen Historie der Leibnitzischen Philosophie, Leipzig 1737, 1ster Theil S. 479): „Nach dieser (lateinischen) Uebersetzung sahe man im 1720. Jahre eine in Deutscher Sprache, welche Hr. M. Lentner, Rector in Breßlau, verfertiget haben soll. Ohneractet zwar wohl auf dem Tittel Amsterdam stehet, so ist sie doch in Deutschland zum Vorschein in 8. gekommen und von dem Hanöverischen Buchhändler, Hrn. Förstern, verleget worden. Diese Deutsche Uebersetzung ist mit des Hrn. von Fontenelle ins Deutsche übersetzte Lebens-Beschreibung des sel. Hrn. Barons von Leibnitz und einem Verzeichnis der Leibnitzischen Schriften ausgeziehret worden. Der Hr. von Eckard hat dieses Verzeichnis aufgesetzet und die Fontenellische Lebens-Beschreibung in Deutschen Habit

Besonders ist noch das Verhältniß Leibnizens zu dem Jesuiten des Bosses in Betreff der Theodicee zu erwähnen. Mit ihm, dessen scharfes, unbefangenes Urtheil Leibniz hoch schätzte*), unterhielt er seit dem Jahre 1706 bis zu seinem Tode einen lebhaften, ununterbrochenen Briefwechsel (Bd. II. S 285 ff.). Um des Bosses' Urtheil zu vernehmen, schickt er ihm, noch ehe die Theodicee vollständig erschienen war, die Revisionsbogen, die er aus der Druckerei erhalten hatte. Zu Anfang des Jahres 1711 war des Bosses unter den ersten, welchen Exemplare der Theodicee zukamen, und er sendet sofort umfangreiche Bemerkungen darüber an Leibniz. Noch in demselben Jahre (7. September 1711) bemerkt Leibniz, daß ihm von gewissen Seiten der Wunsch ausgesprochen wäre, die Theodicee lateinisch zu haben, worauf des Bosses sich bereit erklärt, eine lateinische Uebersetzung derselben anzufertigen, unter der Bedingung, daß Leibniz die Revision übernehme und erläuternde Bemerkungen dazu mache. Um die Mitte des Jahres 1712 war die Uebersetzung vollendet; indeß der Druck derselben verzögerte sich in Folge der Abwesenheit Leibnizens von Hannover und seines längern Aufenthalts in Wien (Ende 1712 bis 1714). Erst im Juni 1715 meldet Leibniz, daß er die Uebersetzung aufmerksam durchgelesen und einiges darin geändert habe. So geschah es, daß sie erst nach seinem Tode, im Jahre 1716, erschien**).

eingekleidet". Eckhart hat Fontenelle's Lebensbeschreibung mit Anmerkungen versehen und vier Anhänge mathematischen Inhalts hinzugefügt.

*) Leibniz schreibt an des Bosses (30. Juni 1715): Vellem vacares mihi redigere totam meam Metaphysicen in disciplinae formam, ad eum modum quo Theodicaeam sub finem brevi libello Latino methodice tractavi, quod tum demum rite fit, cum totam tractationis formam in tabula spectandam exhibere licet.

**) Die erste Ausgabe der lateinischen Uebersetzung der Theodicee war mir nicht zugänglich; die zweite hat als Titel: GODEFRIDI GUILIELMI LEIBNITII TENTAMINA THEODICAEAE DE BONITATE DEI LIBERTATE HOMINIS ET ORIGINE MALI Latine versa et Notationibus illustrata a M. D. L. Ab ipso Auctore emendata et aucta. Tomus Prior. Francofurti, Sumptibus Caroli Josephi Bencard. M.D.CCXIX. Sie enthält nur die Theodicee nebst der Abhandlung Causa Dei, die oben angeführten drei Anhänge fehlen. Der Uebersetzer beabsichtigte einen zweiten Theil folgen zu lassen, der einen Commentar der Theodicee enthalten sollte; dieser zweite Theil ist nicht erschienen.

Beilage.

J'ay tousjours esté persuadé du grand sçavoir de Mons. Bayle, mais je ne m'estois jamais imaginé, qu'il estoit entré si avant dans le detail de ce qu'on appelle la belle literature, et des faits Historiques, comme je le reconnois maintenant par l'essay du Dictionnaire Critique. Son dessein est de remarquer et de redresser les fautes des dictionnaires, sçavoir non seulement des Historiques et des Geographiques, qui contiennent les noms propres, mais encor des reels, qui contiennent les termes des sciences, et je ne sçay s'il n'ira jusqu'aux ceux des arts, sa lettre à Mons. du Rondel qui semble tenir lieu de preface, nous laissant en suspens à l'egard de toute l'etendue du dessein.

L'entreprise est des plus belles et des plus utiles, mais aussi des plus grandes: opus Herculeum. Il y a peu de gens qui en soyent aussi capables que luy, tant à l'egard de la lecture que de la penetration. Je souhaitte que le corps soit en estat d'y fournir aussi bien que l'esprit; cependant j'ay oui dire que la santé de M. Bayle n'est pas des plus affermies. Cela me fait peur, et m'oblige de souhaitter qu'il ne se charge pas d'un travail superflu qui le pourrait empecher de fournir toute la carriere de ce bel ouvrage. Voicy comme je l'entends.

Le but est sans doute d'instruire le public; or ce but se peut obtenir, en redressant les fautes des autres, sans les marquer tousjours. La pluspart de lecteurs ne se soucient pas de sçavoir combien souvent Moreri a failli, ils ne s'interessent que rarement dans les disputes entre les sçavans, mais ils seront ravis de sçavoir qu'on ne leur donne jamais que des choses bien seures, ou munies du moins de bons garants. Quelques uns mêmes se rebuteront de la lecture des contestations dont ils n'ont que faire, et qui les detournent en quelque façon de l'intelligence claire et nette du fait. Pour cet effect je m'imagine que le meilleur seroit de parler de la matiere en elle même, de rapporter le plus souvent les passages

des auteurs, sur lesquels on s'appuye, et de donner souvent leur propres paroles à l'imitation de l'excellent ouvrage de Mons. du Cange. On pourra mettre ces paroles à la marge, parcequ'on fera scrupule apparemment d'inserer souvent le grec ou le latin dans le corps du texte françois. Si l'ouvrage avoit esté entrepris en Latin, on auroit eu plus de liberté là dessus, car en matiere de faits il n'y a rien de tel que de voir les propres paroles des auteurs.

Ainsi l'ἔργον estant d'establir la verité, la πάρεργον seroit de marquer quelques fois les opinions non pas d'un Moreri dont les fautes sont sans nombre, mais des auteurs plus considerables et plus originaux, sur tout lorsqu'ils ont traité la matiere à fonds, qu'ils ont fait quelque observation ou découverte, ou lorsqu'ils ont avancé quelque chose de nouveau ou d'extraordinaire, principalement quand leur opinion a quelque chose de plausible. Et pour eviter une trop grande prolixité, je crois que souvent on pourroit s'exemter d'entrer dans une grande discussion de raisonnemens, car les autorités formelles dont chacun des opinans s'appuye, bien rapportées donnent lieu aux sçavans de juger de ce qui en est, et ceux qui n'en sont pas capables, ne seront gueres en estat ou en humeur de juger le procés, quelques discussions qu'on leur fournisse qui souvent ne font que les embrouiller. Car je suis asseuré, que plusieurs, apres avoir lû quelque article bien contesté, ne sçauront où ils en sont, et demanderont qu'on leur en donne la substance.

De plus comme il sera impossible d'expliquer tousjours les choses à fonds, on pourroit, apres avoir dit le plus necessaire, renvoyer le lecteur qui en demanderoit d'avantage, à ceux qui le pourroient contenter le plus, comme sont ceux qui ont fait des traités ou des chapitres expres sur le sujet dont il s'agit, sur tout lorsqu'ils vont à la source. Il est vray que souvent un auteur excellent qui ne touche la matiere qu'en passant donne plus de lumieres qu'un ecrivain peu habile ne sçauroit faire dans un livre

ou chapitre entier, et c'est alors qu'il est bon de marquer le passage du bon auteur, et generalement de ne pas manquer de reconnoissance à l'egard de ceux dont on a tiré du profit.

Et comme la matiere paroist presque infinie, et qu'il est impossible d'eviter les omissions, je souhaitterois qu'on commençat par le plus utile, sauf aux editions suivantes, et aux continuateurs, de remplir les vuides et de suppléer ce qui manque. C'est pourquoy les titres semblables à celuy d'Achille, où il entre trop du fabuleux et du chimerique, pourroient estre un peu plus resserés, car il y a tant de fautes à redresser et de difficultés à éclaircir dans l'Histoire veritable, à l'egard de la chronologie, des genealogies des maisons principales, de la geographie ancienne, moyenne et moderne, de la vie des personnes illustres par leur naissance, actions ou sçavoir, qu'on n'aura pas du temps de reste, pour s'étendre sur les sujets moins considerables sans faire tort au principal.

Peutestre ne seroit il pas mauvais aussi de garder un certain ordre constant dans chaque titre, car ces discours libres et vagabonds, où les connexions naissent par hazard, comme dans une conversation, sont bons dans quelque petit ouvrage galant, fait plustost pour plaire que pour profiter, mais ils ne sont pas bons à eclaircir les choses, dont le bon arrangement tient souvent lieu de commentaire et sert à epargner les paroles.

Mais je ne dis tout cecy que parceque je souhaitte qu'un ouvrage si important reussisse le mieux et le plustost qu'il est possible. Car je reconnois volontiers, que personne peut mieux juger que M. Bayle luy même de la matiere qu'il voudra employer et de la forme convenable, et quant à la forme, il a si bien examiné luy même tant de bons livres, qu'on peut dire qu'il est peritissimus spectator formarum en ce genre. Et à l'egard de la matiere, il est juste qu'il ait le droit de la nomination. Tout fondateur a naturellement jus patronatus. Chacun a des connoissances et des pensées favorites, qu'il a droit de faire entrer

dans ses ouvrages sans qu'on luy doive faire le proces comme d'un crime d'omission, lorsqu'il passe sous silence des choses, qui pouvoient le meriter autantque ce qu'il a dit. Il aura quelques fois des informations ou observations particulieres sur quelque personne, famille, lieu, histoire, matiere, qui se presentera à sa memoire ou à son jugement preferablement à d'autres, où il auroit peutestre besoin de plus de rechercher et ne feroit que copier des choses données par d'autres et neantmoins peu necessaires, de sorte que dans la vûe même de menager son temps et son terrain, il aura sujet de preferer ce qu'il a le plus prest, et de se servir de cette occasion pour apprendre au public ce qu'il sçait mieux qu'un autre, ou ce qu'il a eu la commodité de decouvrir. Ainsi tout ce qu'il donnera de son fonds, ou qu'il tirera des endroits peu observés par d'autres sera utile, lors mêmes qu'on s'en pourroit passer d'ailleurs, et c'est pour cela que bien loin de l'entamer de l'honneur qu'il a fait à Mad. des Loges, je crois qu'on le doit remercier sans que pour cela toutes les dames de France, d'Allemagne ou d'Italie dont le merite egaloit ou surpassoit peutestre celuy de cette dame, ayent droit de s'en prevaloir. Mais matiere pour matiere, lorsque M. Bayle aura besoin egalement de peine et de temps pour eplucher quelque point, je ne doute point qu'il ne soit disposé luy même de donner la preference au plus important.

Je suis fort de son sentiment, quelque estimateur de mathematiques et des experiences de physique que je sois, que des mathematiciens ou physiciens purs qui ignorent et meprisent toutes les autres connoissances, ont tort. Et quelque grand estime que j'aye pour le Pere de Malebranche, je ne sçaurois approuver ce qu'il dit dans quelques endroits de sa recherche contre les Critiques et les langues orientales; je suis seur que ces jugemens des Cartesiens ont armé contre eux M. l'Eveque d'Avranches et irrité d'autres sçavans hommes. Chaque connoissance a son prix, il ne faut rien mepriser. J'estime tout ce qui nous tire de

l'ignorance, il est bon que le terroir du pays de la republique des lettres soit bien cultivé par toùt, et je tiens que M. Bayle ne nous oblige pas moins dans l'execution de ce grand dessein, que s'il continue à damer les belles pensées qu'on voit bien qu'il a sur la philosophie et autres matieres.

ESSAIS DE THEODICÉE

SUR

LA BONTÉ DE DIEU, LA LIBERTÉ DE L'HOMME

ET L'ORIGINE DU MAL.

................ Quid mirum, noscere Mundum
Si possunt homines; quibus est et mundus in ipsis,
Exemplumque Dei quisque est sub imagine parva.

LE CONTENU DE CE LIVRE.

La Preface.

Discours preliminaire sur la conformité de la Foy avec la Raison.

Essais sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal, en trois parties.

Index servant à trouver ensemble les endroits qui s'eclaircissent.

APPENDICES.

Abregé de la controverse, reduite à des argumens en forme.

Reflexions sur la dispute qui a eté agitée entre M. Hobbes et le docteur Bramhall Evêque de Derry touchant la liberté, la necessité et le hazard.

Remarques sur le livre de l'origine du mal, publié depuis peu à Londres.

25
26
28
37

PREFACE.

On a vû de tout temps que le commun des hommes a mis la devotion dans les formalités: la solide pieté, c'est à dire la lumiere et la vertu, n'a jamais esté le partage du grand nombre. Il ne faut point s'en etonner, rien n'est si conforme à la foiblesse humaine; nous sommes frappés par l'exterieur, et l'interne demande une discussion, dont peu de gens se rendent capables. Comme la veritable pieté consiste dans les sentimens et dans la practique, les Formalités de devotion l'imitent, et sont de deux sortes; les unes reviennent aux ceremonies de la practique, et les autres aux formulaires de la croyance. Les ceremonies ressemblent aux actions vertueuses, et les formulaires sont comme des ombres de la verité, et approchent plus ou moins de la pure lumiere. Toutes ces Formalités seroient louables, si ceux qui les ont inventées les avoient rendues propres à maintenir et à exprimer ce qu'elles imitent; si les ceremonies religieuses, la discipline ecclesiastique, les regles des Communautés, les loix humaines, estoient tousjours comme une haye à la loy divine, pour nous eloigner des approches du vice, pour nous accoutumer au bien, et pour nous rendre la vertu familiere. C'estoit le but de Moyse et d'autres bons legislateurs, des sages fondateurs des ordres religieux, et sur tout de Jesus Christ, divin fondateur de la religion la plus pure et la plus éclairée. Il en est autant des formulaires de croyance; ils seroient passables, s'il n'y avoit rien qui ne fut conforme à la verité salutaire, quand même toute la verité dont il s'agit n'y seroit pas. Mais il n'arrive que trop souvent, que la devotion est étouffée par des façons, et que la lumiere divine est obscurcie par les opinions des hommes.

Les Payens, qui remplissoient la terre avant l'établissement du Christianisme, n'avoient qu'une seule espece de formalités; ils avoient des ceremonies dans leur culte, mais ils ne connoissoient point d'articles de

foy, et n'avoient jamais songé à dresser des formulaires de leur Theologie dogmatique. Ils ne savoient point si leur Dieux estoient de vrais personnages ou des symboles des puissances naturelles, comme du soleil, des planetes, des elemens. Leur mysteres ne consistoient point dans des dogmes difficiles, mais dans certaines practiques secretes, où les profanes, c'est à dire ceux qui n'estoient point initiés, ne devoient jamais assister. Ces practiques estoient bien souvent ridicules et absurdes, et il falloit les cacher pour les garantir du mepris. Les Payens avoient leur superstitions, ils se vantoient de miracles; tout estoit plein chez eux d'oracles, d'augures, de presages, de divinations: les pretres inventoient des marques de la colere ou de la bonté des Dieux, dont ils pretendoient estre les interpretes. Cela tendoit à gouverner les esprits par la crainte et par l'esperance des evenemens humains: mais le grand avenir d'une autre vie n'estoit gueres envisagé, on ne se mettoit point en peine de donner aux hommes de veritables sentimens de Dieu et de l'Ame.

De tous les anciens peuples on ne connoist que les Hebreux qui ayent eu des dogmes publics de leur religion. Abraham et Moyse ont établi la croyance d'un seul Dieu, source de tout bien, auteur de toutes choses. Les Hebreux en parlent d'une maniere tres digne de la Souveraine Substance, et on est surpris de voir des habitans d'un petit canton de la terre plus éclairés que le reste du genre humain. Les sages d'autres nations en ont peutestre dit autant quelques fois, mais ils n'ont pas eu le bonheur de se faire suivre assés et de faire passer le dogme en loy. Cependant Moyse n'avoit point fait entrer dans ses loix la doctrine de l'immortalité des ames: elle estoit conforme à ses sentimens, elle s'enseignoit de main en main, mais elle n'estoit point autorisée d'une maniere populaire, jusqu'à ce que Jesus Christ leva le voile, et sans avoir la force en main, enseigna avec toute la force d'un legislateur, que les ames immortelles passent dans une autre vie, où elles doivent recevoir le salaire de leur actions. Moyse avoit déja donné les belles idées de la grandeur et de la bonté de Dieu, dont beaucoup de nations civilisées conviennent aujourdhuy: mais Jesus Christ en établissoit toutes les consequences, et il faisoit voir que la bonté et la justice Divine éclatent parfaitement dans ce que Dieu prepare aux ames. Je n'entre point icy dans les autres points de la Doctrine Chrétienne, et je fais seulement voir comment Jesus Christ acheva de faire passer la religion naturelle en loy, et de luy donner

l'autorité d'un dogme public. Il fit luy seul ce que tant de philosophes avoient en vain taché de faire: et les Chrestiens ayant enfin eu le dessus dans l'Empire Romain, maistre de la meilleure partie de la terre connue, la religion des sages devint celle des peuples. Mahomet depuis ne s'écarta point de ces grands dogmes de la Theologie naturelle: ses sectateurs les repandirent même parmy les nations les plus reculées de l'Asie et de l'Afrique, où le Christianisme n'avoit point esté porté, et ils abolirent en bien des pays les superstitions payennes, contraires à la veritable doctrine de l'unité de Dieu, et de l'immortalité des ames.

L'on voit que Jesus Christ, achevant ce que Moyse avoit commencé, a voulu que la Divinité fut l'objet, non seulement de nostre crainte et de nostre veneration, mais encor de nostre amour et de nostre tendresse. C'estoit rendre les hommes bien heureux par avance, et leur donner icy bas un avant gout de la felicité future. Car il n'y a rien de si agreable que d'aimer ce qui est digne d'amour. L'Amour est cette affection qui nous fait trouver du plaisir dans les perfections de ce qu'on aime, et il n'y a rien de plus parfait que Dieu, ny rien de plus charmant. Pour l'aimer, il suffit d'en envisager les perfections, ce qui est aisé, parce que nous trouvons en nous leur idées. Les perfections de Dieu sont celles de nos ames, mais il les possede sans bornes: il est un Ocean, dont nous n'avons receu que des gouttes: il y a en nous quelque puissance, quelque connoissance, quelque bonté, mais elles sont toutes entieres en Dieu. L'ordre, les proportions, l'harmonie nous enchantent, la peinture et la musique en sont des echantillons; Dieu est tout ordre, il garde tousjours la justesse des proportions, il fait l'harmonie universelle: toute la beauté est un épanchement de ses rayons.

Il s'ensuit manifestement que la veritable pieté, et même la veritable felicité, consiste dans l'amour de Dieu, mais dans un amour éclairé, dont l'ardeur soit accompagnée de lumiere. Cette espece d'amour fait naistre ce plaisir dans les bonnes actions qui donne du relief à la vertu, et rapportant tout à Dieu, comme au centre, transporte l'humain au divin. Car en faisant son devoir, en obeissant à la raison, on remplit les ordres de la Supreme Raison. On dirige toutes ses intentions au bien commun, qui n'est point different de la gloire de Dieu; l'on trouve qu'il n'y a point de plus grand interest particulier que d'epouser celuy du general, et on se satisfait à soy même, en se plaisant à procurer les vrais avantages des

hommes. Qu'on reussisse ou qu'on ne reussisse pas, on est content de ce qui arrive, quand on est resigné à la Volonté de Dieu, et quand on sait que ce qu'il veut est le meilleur: mais avant qu'il declare sa volonté par l'evenement, on tache de la rencontrer, en faisant ce qui paroist le plus conforme à ses ordres. Quand nous sommes dans cette situation d'esprit, nous ne sommes point rebutés par les mauvais succès, nous n'avons du regret que de nos fautes; et les ingratitudes des hommes ne nous font point relacher de l'exercice de nostre humeur bienfaisante. Nostre charité est humble et pleine de moderation, elle n'affecte point de regenter: également attentifs à nos defauts, et aux talens d'autruy, nous sommes portés à critiquer nos actions, et à excuser et redresser celles des autres: c'est pour nous perfectionner nous mêmes, et pour ne faire tort à personne. Il n'y a point de pieté, où il n'y a point de charité; et sans estre officieux et bienfaisant, on ne sauroit faire voir une devotion sincere.

Le bon naturel, l'education avantageuse, la frequentation des personnes pieuses et vertueuses, peuvent contribuer beaucoup à mettre les ames dans cette belle assiette; mais ce qui les y attache le plus, ce sont les bons principes. Je l'ay déja dit, il faut joindre la lumiere à l'ardeur, il faut que les perfections de l'entendement donnent l'accomplissement à celles de la volonté. Les practiques de la vertu aussi bien que celles du vice, peuvent estre l'effect d'une simple habitude; on y peut prendre goût: mais quand la vertu est raisonnable, quand elle se rapporte à Dieu qui est la supreme raison des choses, elle est fondée en connoissance. On ne sauroit aimer Dieu, sans en connoistre les perfections, et cette connoissance renferme l e s p r i n c i p e s de la veritable pieté. L e b u t d e l a r e l i g i o n doit estre de les imprimer dans les ames: mais je ne say comment il est arrivé bien souvent, que les hommes, que les Docteurs de la religion se sont fort écartés de ce but. Contre l'intention de nostre Divin Maistre, la devotion a esté ramenée aux ceremonies, et la Doctrine a eté chargée de formules. Bien souvent ces ceremonies n'ont pas esté bien propres à entretenir l'exercice de la vertu, et les formules quelques fois n'ont pas esté bien lumineuses. Le croiroit-on? des Chretiens se sont imaginés de pouvoir estre devots sans aimer leur prochain, et pieux sans aimer Dieu; ou bien on a crû de pouvoir aimer son prochain sans le servir, et de pouvoir aimer Dieu sans le connoistre. Plusieurs siecles se sont écoulés,

sans que le public se soit bien apperçu de ce defaut; et il y a encor des grands restes du regne des tenebres. On voit quelques fois des gens qui parlent fort de la pieté, de la devotion, de la religion, qui sont même occupés à les enseigner, et on ne les trouve gueres bien instruits sur les perfections divines. Ils conçoivent mal la bonté et la justice du Souverain de l'univers; ils se figurent un Dieu, qui ne merite point d'estre imité ny d'estre aimé. C'est ce qui m'a paru de dangereuse consequence, puisqu'il importe extremement que la source même de la pieté ne soit point infectée. Les anciennes erreurs de ceux qui ont accusé la Divinité, ou qui en ont fait un principe mauvais, ont esté renouvellées quelques fois de nos jours: on a eu recours à la puissance irresistible de Dieu, quand il s'agissoit plustost de faire voir sa bonté supreme; et on a employé un pouvoir despotique, lorsqu'on devoit concevoir une puissance reglée par la plus parfaite sagesse. J'ay remarqué que ces sentimens, capables de faire du tort, estoient appuyés particulierement sur des notions embarassées, qu'on s'estoit formé touchant la liberté, la necessité, et le destin; et j'ay pris la plume plus d'une fois dans les occasions, pour donner des éclaircissemens sur ces matieres importantes. Mais enfin j'ay esté obligé de ramasser mes pensées sur tous ces sujets liés ensemble, et d'en faire part au public. C'est ce que j'ay entrepris dans les Essais, que je donne icy, sur la Bonté de Dieu, la Liberté de l'Homme, et l'Origine du Mal.

Il y a deux Labyrinthes fameux, où nostre raison s'égare bien souvent: l'un regarde la grande Question du Libre et du Necessaire, sur-tout dans la production et dans l'origine du Mal; l'autre consiste dans la discussion de la continuité, et des indivisibles, qui en paroissent les Elémens, et où doit entrer la considération de l'infini. Le premier embarasse presque tout le genre humain, l'autre n'exerce que les Philosophes. J'auray peutestre une autre fois l'occasion de m'expliquer sur le second, et de faire remarquer, que faute de bien concevoir la nature de la substance et de la matiere, on a fait de fausses positions, qui menent à des difficultés insurmontables, dont le veritable usage devroit estre le renversement de ces positions mêmes. Mais si la connoissance de la continuité est importante pour la speculation, celle de la necessité ne l'est pas moins pour la practique; et ce sera l'objet de ce Traité, avec les points qui y sont liés, savoir la liberté de l'homme et la justice de Dieu.

Les hommes presque de tout temps ont esté troublés par un sophisme, que les Anciens appelloient la Raison paresseuse, parce qu'il alloit à ne rien faire, ou du moins à n'avoir soin de rien, et à ne suivre que le panchant des plaisirs presens. Car, disoit-on, si l'avenir est necessaire, ce qui doit arriver arrivera, quoyque je puisse faire. Or l'avenir (disoit-on) est necessaire, soit parce que la Divinité prevoit tout, et le préétablit même, en gouvernant toutes les choses de l'univers; soit parce que tout arrive necessairement, par l'enchainement des causes; soit enfin par la nature même de la verité, qui est determinée dans les enonciations qu'on peut former sur les evenemens futurs, comme elle l'est dans toutes les autres enonciations, puisque l'enonciation doit tousjours estre vraye ou fausse en elle même, quoyque nous ne connoissions pas tousjours ce qui en est. Et toutes ces raisons de determination qui paroissent differentes, concourent enfin comme des lignes à un même centre, car il y a une verité dans l'evenement futur, qui est predeterminée par les causes, et Dieu la préétablit en établissant les causes.

L'Idée mal entendue de la necessité, estant employée dans la practique, a fait naistre ce que j'appelle Fatum Mahumetanum, le destin à la Turque, parce qu'on impute aux Turcs de ne pas eviter les dangers et de ne pas même quitter les lieux infectés de la peste, sur des raisonnemens semblables à ceux qu'on vient de rapporter. Car ce qu'on appelle Fatum Stoicum n'estoit pas si noir qu'on le fait: il ne detournoit pas les hommes du soin de leur affaires, mais il tendoit à leur donner la tranquillité à l'égard des evenemens, par la consideration de la necessité, qui rend nos soucis et nos chagrins inutiles: en quoy ces Philosophes ne s'eloignoient pas entierement de la doctrine de Nostre Seigneur, qui dissuade ces soucis par rapport au lendemain, en les comparant avec les peines inutiles que se donneroit un homme qui travailleroit à agrandir sa taille.

Il est vray que les enseignemens des Stoïciens (et peutestre aussi de quelques Philosophes celebres de nostre temps) se bornans à cette necessité pretendue, ne peuvent donner qu'une Patience forcée; au lieu que Nostre Seigneur inspire des pensées plus sublimes, et nous apprend même le moyen d'avoir du contentement, lorsqu'il nous asseure que Dieu, parfaitement bon et sage, ayant soin de tout, jusqu'à ne point negliger un cheveu de nostre tête, nostre confiance en luy doit estre entiere: de sorte

que nous verrions, si nous estions capables de le comprendre, qu'il n'y a pas même moyen de souhaiter rien de meilleur (tant absolument que pour nous) que ce qu'il fait. C'est comme si l'on disoit aux hommes: Faites vostre devoir, et soyés contents de ce qui en arrivera, non seulement parce que vous ne sauriés resister à la providence Divine, ou à la nature des choses (ce qui peut suffire pour estre tranquille, et non pas pour estre content), mais encor parce que vous avés à faire à un bon maistre. Et c'est ce qu'on peut appeller Fatum Christianum.

Cependant il se trouve que la pluspart des hommes, et mêmes des Chrétiens, font entrer dans leur practique quelque mélange du destin à la Turque, quoyqu'ils ne le reconnoissent pas assés. Il est vray qu'ils ne sont pas dans l'inaction et dans la negligence, quand des perils evidens, ou des esperances manifestes et grandes se presentent; car ils ne manqueront pas de sortir d'une maison qui va tomber, et de se detourner d'un precipice qu'ils voyent dans leur chemin; et ils fouilleront dans la terre, pour deterrer un tresor decouvert à demy, sans attendre que le destin acheve de le faire sortir. Mais quand le bien ou le mal est éloigné et douteux, et le remede penible, ou peu à nostre goust, la raison paresseuse nous paroist bonne: par exemple, quand il s'agit de conserver sa santé et même sa vie par un bon regime, les gens à qui on donne conseil là dessus, repondent bien souvent, que nos jours sont contés, et qu'il ne sert de rien de vouloir lutter contre ce que Dieu nous destine. Mais ces mêmes personnes courent aux remedes même les plus ridicules, quand le mal qu'ils avoient negligé approche. On raisonne à peu près de la même façon, quand la deliberation est un peu épineuse, comme par exemple lorsqu'on se demande, quod vitae sectabor iter? quelle profession on doit choisir; quand il s'agit d'un mariage qui se traite, d'une guerre qu'on doit entreprendre, d'une bataille qui se doit donner; car en ces cas plusieurs seront portés à eviter la peine de la discussion et à s'abandonner au sort, ou au panchant, comme si la raison ne devoit estre employée que dans les cas faciles. On raisonnera alors à la Turque bien souvent (quoyqu'on appelle cela mal à propos se remettre à la providence, ce qui a lieu proprement, quand on a satisfait à son devoir) et on employera la raison paresseuse, tirée du destin irresistible, pour s'exemter de raisonner comme il faut; sans considerer que si ce raisonnement contre l'usage de la raison estoit bon, il auroit tousjours lieu, soit que la

deliberation fût facile ou non. C'est cette paresse qui est en partie la source des practiques superstitieuses des devins, où les hommes donnent aussi facilement que dans la pierre philosophale, parce qu'ils voudroient des chemins abregés, pour aller au bonheur sans peine.

Je ne parle pas icy de ceux qui s'abandonnent à la fortune, parce qu'ils ont esté heureux auparavant, comme s'il y avoit là dedans quelque chose de fixe. Leur raisonnement du passé à l'avenir est aussi peu fondé que les principes de l'Astrologie et des autres divinations; et ils ne considerent pas qu'il y a ordinairement un flus et reflus dans la fortune, *una marea*, comme les Italiens jouans à la bassette ont coutume de l'appeller, et ils y font des observations particulieres, auxquelles je ne conseillerois pourtant à personne de se trop fier. Cependant cette confiance qu'on a en sa fortune sert souvent à donner du courage aux hommes, et surtout aux soldats, et leur fait avoir effectivement cette bonne fortune qu'ils s'attribuent, comme les predictions font souvent arriver ce qui a esté predit, et comme l'on dit que l'opinion que les Mahometans ont du destin les rend déterminés. Ainsi les erreurs mêmes ont leur utilité quelques fois: mais c'est ordinairement pour remedier à d'autres erreurs, et la verité vaut mieux absolument.

Mais on abuse sur tout de cette pretendue necessité du destin, lorsqu'on s'en sert pour excuser nos vices et nostre libertinage. J'ay souvent oui dire à des jeunes gens éveillés, qui vouloient faire un peu les Esprits-forts: qu'il est inutile de precher la vertu, de blâmer le vice, de faire esperer des recompenses, et de faire craindre des chastimens, puisqu'on peut dire du livre des destinées, que ce qui est écrit, est écrit, et que nostre conduite n'y sauroit rien changer; et qu'ainsi le meilleur est de suivre son panchant, et de ne s'arrester qu'à ce qui peut nous contenter presentement. Ils ne faisoient point reflexion sur les consequences etranges de cet argument, qui prouveroit trop: puisqu'il prouveroit (par exemple) qu'on doit prendre un breuvage agreable, quand on sauroit qu'il est empoisonné. Car par la même raison (si elle estoit valable) je pourrois dire: s'il est écrit dans les Archives des Parques, que le poison me tuera à present, ou me fera du mal, cela arrivera, quand je ne prendrois point ce breuvage; et si cela n'est point écrit, il n'arrivera point, quand même je prendrois ce même breuvage; et par consequent je pourray suivre impunement mon panchant à prendre ce qui est agreable, quelque

pernicieux qu'il soit: ce qui renferme une absurdité manifeste. Cette objection les arrestoit un peu, mais ils revenoient tousjours à leur raisonnement, tourné en differentes manieres, jusqu'à ce qu'on leur fit comprendre, en quoy consiste le défaut du Sophisme. C'est qu'il est faux que l'évenement arrive quoyqu'on fasse; il arrivera, parce qu'on fait ce qui y mene; et si l'évenement est écrit, la cause qui le fera arriver, est écrite aussi. Ainsi la liaison des effects et des causes, bien loin d'établir la doctrine d'une necessité prejudiciable à la practique, sert à la détruire.

Mais sans avoir des intentions mauvaises et portées au libertinage, on peut envisager autrement les estranges suites d'une necessité fatale, en considerant qu'elle détruiroit la liberté de l'arbitre, si essentielle à la moralité de l'action; puisque la justice et l'injustice, la louange et le blâme, la peine et la récompense ne sauroient avoir lieu par rapport aux actions necessaires, et que personne ne pourra estre obligé à faire l'impossible, ou à ne point faire ce qui est necessaire absolument. On n'aura pas l'intention d'abuser de cette reflexion pour favoriser le dereglement, mais on ne laissera pas de se trouver embarassé quelques fois quand il s'agira de juger des actions d'autruy, ou plustost de repondre aux objections, parmy lesquelles il y en a qui regardent même les actions de Dieu, dont je parleray tantost. Et comme une necessité insurmontable ouvriroit la porte à l'impieté, soit par l'impunité qu'on en pourroit inferer, soit par l'inutilité qu'il y auroit de vouloir resister à un torrent qui entraine tout; il est important de marquer les differens degrés de la necessité, et de faire voir qu'il y en a qui ne sauroient nuire, comme il y en a d'autres qui ne sauroient estre admis sans donner lieu à de mauvaises consequences.

Quelques uns vont encor plus loin: ne se contentant pas de se servir du pretexte de la necessité pour prouver que la vertu et le vice ne font ny bien ny mal, ils ont la hardiesse de faire la Divinité complice de leur desordres, et ils imitent les anciens payens, qui attribuoient aux Dieux la cause de leur crimes, comme si une Divinité les poussoit à mal faire. La Philosophie des Chrétiens, qui reconnoist mieux que celle des anciens la dependance des choses du premier Auteur, et son concours avec toutes les actions des créatures, a paru augmenter cet embarras. Quelques habiles gens de nostre temps en sont venus jusqu'à oster toute action aux créatures, et Monsieur Bayle, qui donnoit un peu dans ce sentiment

extraordinaire, s'en est servi pour relever le Dogme tombé des deux principes, ou de deux Dieux, l'un bon, l'autre mauvais, comme si ce Dogme satisfaisoit mieux aux difficultés sur l'origine du mal; quoyque d'ailleurs il reconnoisse que c'est un sentiment insoutenable, et que l'Unité du Principe est fondée incontestablement en raisons a priori; mais il en veut inferer que nostre Raison se confond, et ne sauroit satisfaire aux objections, et qu'on ne doit pas laisser pour cela de se tenir ferme aux dogmes revelés, qui nous enseignent l'existence d'un seul Dieu parfaitement bon, parfaitement puissant et parfaitement sage. Mais beaucoup de Lecteurs, qui seroient persuadés de l'insolubilité de ses objections, et qui les croiroient pour le moins aussi fortes que les preuves de la verité de la religion, en tireroient des consequences pernicieuses.

Quand il n'y auroit point de concours de Dieu aux mauvaises actions, on ne laisseroit pas de trouver de la difficulté en ce qu'il les prévoit, et qu'il les permet, les pouvant empecher par sa Toute-puissance. C'est ce qui fait que quelques Philosophes et même quelques Theologiens ont mieux aimé luy refuser la connoissance du détail des choses, et sur tout des evenemens futurs, que d'accorder ce qu'ils croyoient choquer sa bonté. Les Sociniens et Conrad Vorstius panchent de ce costé-là; et Thomas Bonartes, Jesuite Anglois pseudonyme, mais fort savant, qui a écrit un Livre de concordia scientiae cum fide, dont je parleray plus bas, paroit l'insinuer aussi.

Ils ont grand tort sans doute, mais d'autres n'en ont pas moins, qui persuadés que rien ne se fait sans la volonté et sans la puissance de Dieu, luy attribuent des intentions et des actions si indignes du plus grand et du meilleur de tous les estres, qu'on diroit que ces auteurs ont renoncé en effect au dogme qui reconnoist la justice et la bonté de Dieu. Ils ont crû qu'estant souverain Maistre de l'univers, il pourroit sans aucun prejudice de sa sainteté faire commettre des pechés, seulement parce que cela luy plaist, ou pour avoir le plaisir de punir; et même qu'il pourroit prendre plaisir à affliger eternellement des innocens, sans faire aucune injustice, parce que personne n'a droit ou pouvoir de controller ses actions. Quelques uns même sont allés jusqu'à dire que Dieu en use effectivement ainsi; et sous pretexte que nous sommes comme un rien par rapport à luy, ils nous comparent avec les vers de terre, que les hommes ne se soucient point d'écraser en marchant; ou en general avec les animaux qui

ne sont pas de nostre espece, que nous ne nous faisons aucun scrupule de mal-traiter.

Je crois que plusieurs personnes, d'ailleurs bien intentionnées, donnent dans ces pensées, parce qu'ils n'en connoissent pas assés les suites. Ils ne voyent pas, que c'est proprement detruire la justice de Dieu; car quelle notion assignerons nous à une telle espece de justice, qui n'a que la volonté pour regle, c'est à dire, où la volonté n'est pas dirigée par les regles du bien, et se porte même directement au mal? à moins que ce ne soit la notion contenue dans cette definition Tyrannique de Thrasymaque chez Platon, qui disoit que juste n'est autre chose que ce qui plaist au plus puissant. A quoy reviennent, sans y penser, ceux qui fondent toute l'obligation sur la contrainte, et prennent par consequent la puissance pour la mesure du droit. Mais on abandonnera bientost des maximes si étranges, et si peu propres à rendre les hommes bons et charitables par l'imitation de Dieu, lorsqu'on aura bien consideré, qu'un Dieu qui se plairoit au mal d'autruy, ne sauroit estre distingué du mauvais principe des Manichéens, supposé que ce principe fût devenu seul maistre de l'univers; et que par consequent il faut attribuer au vray Dieu des sentimens qui le rendent digne d'estre appelé le bon Principe.

Par bonheur ces dogmes outrés ne subsistent presque plus parmy les Theologiens: cependant quelques personnes d'esprit, qui se plaisent à faire des difficultés, les font revivre: ils cherchent à augmenter nostre embarras, en joignant les controverses que la Theologie Chrestienne fait naistre, aux contestations de la Philosophie. Les Philosophes ont consideré les questions de la necessité, de la liberté, et de l'origine du mal; les Théologiens y ont joint celles du peché originel, de la grace et de la predestination. La corruption originelle du genre humain, venue du premier peché, nous paroist avoir imposé une necessité naturelle de pecher, sans le secours de la grace Divine: mais la necessité estant incompatible avec la punition, on en inferera qu'une grace suffisante devroit avoir esté donnée à tous les hommes; ce qui ne paroist pas trop conforme à l'experience.

Mais la difficulté est grande, sur tout par rapport à la destination de Dieu sur le salut des hommes. Il y en a peu de sauvés ou d'élus; Dieu n'a donc pas la volonté decretoire d'en elire beaucoup. Et puisqu'on avoue que ceux qu'il a choisis ne le meritent pas plus que les autres, et

ne sont pas même moins mauvais dans le fond, ce qu'ils ont de bon ne venant que du don de Dieu; la difficulté en est augmentée. Où est donc sa justice (dira-t-on) ou du moins, où est sa bonté? La partialité ou l'acception des personnes va contre la justice, et celuy qui borne sa bonté sans sujet, n'en doit pas avoir assés. Il est vray que ceux qui ne sont point élus, sont perdus par leur propre faute, ils manquent de bonne volonté ou de la foy vive, mais il ne tenoit qu'à Dieu de la leur donner. L'on sait qu'outre la grace interne, ce sont ordinairement les occasions externes qui distinguent les hommes, et que l'education, la conversation, l'exemple corrigent souvent ou corrompent le naturel. Or Dieu faisant naistre des circonstances favorables aux uns, et abandonnant les autres à des rencontres qui contribuent à leur malheur, n'aura-t-on pas sujet d'en être étonné? Et il ne suffit pas (ce semble) de dire avec quelques uns que la grace interne est universelle et égale pour tous, puisque ces mêmes auteurs sont obligés de recourir aux exclamations de Saint Paul, et de dire, O profondeur! quand ils considerent, combien les hommes sont distingués par les Graces externes (pour ainsi dire) c'est à dire, qui paroissent dans la diversité des circonstances que Dieu fait naître, dont les hommes ne sont point les maîtres, et qui ont pourtant une si grande influence sur ce qui se rapporte à leur salut.

On ne sera pas plus avancé pour dire avec Saint Augustin, que les hommes étant tous compris sous la damnation par le peché d'Adam, Dieu les pouvoit tous laisser dans leur misere, et qu'ainsi c'est par une pure bonté qu'il en retire quelques uns. Car outre qu'il est étrange que le peché d'autruy doive damner quelcun, la question demeure tousjours, pourquoy Dieu ne les retire pas tous; pourquoy il en retire la moindre partie, et pourquoy les uns preferablement aux autres. Il est leur maître (il est vray), mais il est un maître bon et juste: son pouvoir est absolu, mais sa sagesse ne permet pas qu'il l'exerce d'une maniere arbitraire et despotique, qui seroit tyrannique en effect.

De plus, la chute du premier homme n'étant arrivée qu'avec permission de Dieu, et Dieu n'ayant resolu de la permettre qu'apres en avoir envisagé les suites, qui sont la corruption de la masse du genre humain, et le choix d'un petit nombre d'élus, avec l'abandon de tous les autres; il est inutile de dissimuler la difficulté, en se bornant à la masse déja corrompue, puis qu'il faut remonter, malgré qu'on en ait, à la connoissance

des suites du premier peché, anterieure au decret, par lequel Dieu l'a permis, et par lequel il a permis en même temps, que les reprouvés seroient enveloppés dans la masse de perdition, et n'en seroient point retirés: car Dieu et le sage ne resolvent rien, sans en considerer les consequences.

On espere de lever toutes ces difficultés. On fera voir que la Necessité absolue, qu'on appelle aussi Logique et Metaphysique, et quelques fois Geometrique, et qui seroit seule à craindre, ne se trouve point dans les Actions Libres. Et qu'ainsi la liberté est exemte, non seulement de la contrainte, mais encor de la vraye necessité. On fera voir que Dieu même, quoyqu'il choisisse tousjours le meilleur, n'agit point par une necessité absolue; et que les loix de la Nature que Dieu luy a prescrites, fondées sur la convenance, tiennent le milieu entre les verités Geometriques, absolument necessaires, et les decrets arbitraires; ce que Monsieur Bayle et d'autres nouveaux Philosophes n'ont pas assés compris. On fera voir aussi qu'il y a une indifference dans la liberté, parce qu'il n'y a point de necessité absolue pour l'un ou pour l'autre parti; mais qu'il n'y a pourtant jamais une indifference de parfait equilibre. L'on montrera aussi qu'il y a dans les actions libres une parfaite spontaneité, au delà de tout ce qu'on en a conçû jusqu'icy. Enfin l'on fera juger que la necessité hypothetique, et la necessité morale, qui restent dans les actions libres, n'ont point d'inconvenient, et que la Raison paresseuse est un vray sophisme.

Et quant à l'origine du mal par rapport à Dieu, on fait une Apologie de ses perfections, qui ne releve pas moins sa sainteté, sa justice et sa bonté, que sa grandeur, sa puissance et son independance. L'on fait voir comment il est possible que tout depende de luy, qu'il concoure à toutes les actions des creatures, qu'il crée même continuellement ces creatures, si vous le voulés, et que neanmoins il ne soit point l'Auteur du peché. Où l'on montre aussi comment on doit concevoir la nature privative du mal. On fait bien plus; on montre, comment le mal a une autre source que la volonté de Dieu, et qu'on a raison pour cela de dire du mal de coulpe, que Dieu ne le veut point, et qu'il le permet seulement. Mais ce qui est le plus important, l'on montre que Dieu a pû permettre le peché et la misere, et y concourir même et y contribuer, sans prejudice de sa

sainteté et de sa bonté supremes: quoyqu'absolument parlant, il auroit pû eviter tous ces maux.

Et quant à la matiere de la grace et de la predestination, on justifie les expressions les plus revenantes, par exemple: que nous ne sommes convertis que par la grace prevenante de Dieu, et que nous ne saurions faire le bien que par son assistance: que Dieu veut le salut de tous les hommes, et qu'il ne damne que ceux qui ont mauvaise volonté: qu'il donne à tous une grace suffisante, pourveu qu'ils en veuillent user: que Jesus Christ étant le principe et le centre de l'Election, Dieu a destiné les Elus au salut, parce qu'il a prevu qu'ils s'attacheroient à la doctrine de Jesus Christ par la foy vive; quoyqu'il soit vray que cette raison de l'Election n'est pas la derniere raison, et que cette prevision même est encor une suite de son decret anterieur; d'autant que la foy est un don de Dieu, et qu'il les a predestinés à avoir la foy, par des raisons d'un decret superieur, qui dispense les graces et les circonstances suivant la profondeur de sa suprême sagesse.

Or comme un des plus habiles hommes de nostre temps, dont l'éloquence étoit aussi grande que la penetration, et qui a donné de grandes preuves d'une érudition très vaste, s'étoit attaché par je ne say quel penchant à relever merveilleusement toutes les difficultés sur cette matiere que nous venons de toucher en gros; on a trouvé un beau champ pour s'exercer en entrant avec luy dans le détail. On reconnoit que Monsieur Bayle (car il est aisé de voir que c'est de luy qu'on parle) a de son côté tous les avantages, hormis celuy du fonds de la chose, mais on espere que la verité (qu'il reconnoit luy même se trouver de nostre côté) l'emportera toute nue sur tous les ornemens de l'eloquence et de l'erudition, pourveu qu'on la developpe comme il faut: et on espere d'y reussir d'autant plus, que c'est la cause de Dieu qu'on plaide, et qu'une des maximes que nous soutenons icy, porte que l'assistance de Dieu ne manque pas à ceux qui ne manquent point de bonne volonté. L'auteur de ce discours croit en avoir donné des preuves icy par l'application qu'il a apportée à cette matière. Il l'a meditée dès sa jeunesse, il a conferé là dessus avec quelques uns des premiers hommes du temps, et il s'est instruit encor par la lecture des bons auteurs. Et le succès que Dieu luy a donné (au sentiment de plusieurs juges competens) dans quelques autres meditations profondes, et dont il y en a qui ont beaucoup d'influence sur

cette matiere, luy donne peut-être quelque droit de se flatter de l'attention des Lecteurs qui aiment la verité, et qui sont propres à la chercher.

Il a encor eu des raisons particulieres assés considerables qui l'ont invité à mettre la main à la plume sur ce sujet. Des entretiens qu'il a eus là-dessus avec quelques personnes de lettres et de Cour, en Allemagne et en France, et sur tout avec une Princesse des plus grandes et des plus accomplies, l'y ont determiné plus d'une fois. Il avoit eu l'honneur de dire ses sentimens à cette Princesse sur plusieurs endroits du Dictionnaire merveilleux de Monsieur Bayle, où la religion et la raison paroissent en combattantes, et où M. Bayle veut faire taire la raison, après l'avoir fait trop parler; ce qu'il appelle le triomphe de la foy. L'auteur fit connoistre dès lors qu'il estoit d'un autre sentiment, mais qu'il ne laissoit pas d'être bien aise qu'un si beau genie eût donné occasion d'approfondir ces matieres aussi importantes que difficiles. Il avoua de les avoir examinées aussi depuis fort long-temps, et qu'il avoit deliberé quelques fois de publier sur ce sujet des pensées, dont le but principal devoit être la connoissance de Dieu, telle qu'il a faut pour exciter la pieté, et pour nourrir la vertu. Cette Princesse l'exhorta fort d'executer son ancien dessein, quelques amis s'y joignirent, et il étoit d'autant plus tenté de faire ce qu'ils demandoient, qu'il avoit sujet d'esperer que dans la suite de l'examen, les lumières de Monsieur Bayle l'aideroient beaucoup à mettre la matiere dans le jour qu'elle pourroit recevoir par leur soins. Mais plusieurs empechemens vinrent à la traverse, et la mort de l'incomparable Reine ne fut pas le moindre. Il arriva cependant que Monsieur Bayle fut attaqué par d'excellens hommes qui se mirent à examiner le même sujet; il leur répondit amplement et tousjours ingenieusement. On fut attentif à leur dispute, et sur le point même d'y être mêlé. Voicy comment.

J'avois publié un systeme nouveau, qui paroissoit propre à expliquer l'Union de l'Ame et du Corps: il fut assés applaudi par ceux même qui n'en demeurerent pas d'accord, et il y eut d'habiles gens qui me témoignerent d'avoir déja été dans mon sentiment, sans etre venus à une explication si distincte, avant que d'avoir vû ce que j'en avois écrit. Monsieur Bayle l'examina dans son Dictionnaire Historique et Critique, article Rorarius. Il crut que les ouvertures que j'avois données meritoient d'etre cultivées: il en fit valoir l'utilité à certains égards, et il representa aussi

ce qui pouvoit encor faire de la peine. Je ne pouvois manquer de repondre comme il faut à des expressions aussi obligeantes et à des considerations aussi instructives que les siennes, et pour en profiter davantage, je fis paroitre quelques éclaircissemens dans l'Histoire des Ouvrages des Savans, Juillet 1698. Monsieur Bayle y repliqua dans la seconde edition de son Dictionnaire. Je luy envoyay une duplique, qui n'a pas encor vû le jour; et je ne say s'il a tripliqué.

Cependant il arriva que Monsieur le Clerc ayant mis dans sa Bibliotheque choisie un Extrait du Système intellectuel de feu Monsieur Cudworth, et y ayant expliqué certaines natures plastiques, que cet Excellent Auteur employoit à la formation des animaux; Monsieur Bayle crut (voyés la Continuation des Pensées Diverses, Chap. 21. Artic. 11) que ces natures manquant de connoissance, on affoiblissoit, en les établissant, l'argument qui prouve par la merveilleuse formation des choses, qu'il faut que l'univers ait une cause intelligente. Monsieur de Clerc repliqua (4. Artic. du 5. Tom. de sa Biblioth. choisie) que ces natures avoient besoin d'être dirigées par la sagesse Divine. Monsieur Bayle insista (7. Article de l'Hist. des Ouvr. des Savans, Aoust 1704) qu'une simple direction ne suffisoit pas à une cause dépourvue de connoissance, à moins qu'on ne la prît pour un pur instrument de Dieu, auquel cas elle seroit inutile. Mon Systeme y fut touché en passant; et cela me donna occasion d'envoyer un petit memoire au Celebre Auteur de l'Histoire des Ouvrages des Savans, qu'il mit dans le mois de May 1705 artic. 9, où je tâchay de faire voir qu'à la verité le Mechanisme suffit pour produire les corps organiques des animaux, sans qu'on ait besoin d'autres natures plastiques, pourveu qu'on y ajoute la preformation déja toute organique dans les semences des corps qui naissent, contenues dans celles des corps dont ils sont nés, jusqu'aux semences premieres; ce qui ne pouvoit venir que de l'Auteur des choses, infiniment puissant et infiniment sage, lequel faisant tout d'abord avec ordre, y avoit préétabli tout ordre et tout artifice futur. Il n'y a point de chaos dans l'interieur des choses, et l'organisme est partout dans une matiere, dont la disposition vient de Dieu. Il s'y decouvriroit même d'autant plus, qu'on iroit plus loin dans l'anatomie des corps; et on continueroit de la remarquer, quand même on pourroit aller à l'infini, comme la nature, et continuer la subdivision par nostre connoissance, comme elle l'a continuée en effect.

Comme pour exliquer cette merveille de la formation des animaux, je me servois d'une harmonie préétablie, c'est à dire, du même moyen dont je m'étois servi pour expliquer une autre merveille, qui est la Correspondance de l'ame avec le corps, en quoy je faisois voir l'uniformité et la fecondité des principes que j'avois employés, il semble que cela fit resouvenir Monsieur Bayle de mon système, qui rend raison de cette correspondance, et qu'il avoit examiné autres fois. Il declara (au Chapitre 180 de sa Réponse aux Questions d'un Provincial pag. 1253. Tom. 3) qu'il ne luy paroissoit pas, que Dieu pût donner à la matiere ou à quelque autre cause la faculté d'organiser, sans luy communiquer l'idée et la connoissance de l'organisation; et qu'il n'estoit pas encor disposé à croire que Dieu, avec toute sa puissance sur la nature et avec toute la prescience qu'il a des accidens qui peuvent arriver, eût pû disposer les choses, en sorte que par les seules loix de la mecanique un vaisseau (par exemple) allât au port où il est destiné, sans être pendant sa route gouverné par quelque directeur intelligent. Je fus surpris de voir qu'on mît des bornes à la puissance de Dieu, sans en alleguer aucune preuve, et sans marquer qu'il y eût aucune contradiction à craindre du côté de l'object, ny aucune imperfection du côté de Dieu, quoyque j'eusse montré auparavant dans ma Duplique, que même les hommes font souvent par des automates quelque chose de semblable aux mouvemens qui viennent de la raison; et qu'un esprit fini (mais fort au dessus du nostre) pourroit même executer ce que M. Bayle croit impossible à la Divinité: outre que Dieu reglant par avance toutes les choses à la fois, la justesse du chemin de ce vaisseau ne seroit pas plus étrange, que celle d'une fusée qui iroit le long d'une corde dans un feu d'artifice, tous les reglemens de toutes choses ayant une parfaite harmonie entre eux, et se determinant mutuellement.

Cette declaration de Monsieur Bayle m'engageoit à une reponse, et j'avois dessein de luy representer, qu'à moins de dire que Dieu forme luy même les corps organiques par un miracle continuel, ou qu'il a donné ce soin à des intelligences dont la puissance et la science soyent presque divines, il faut juger que Dieu a preformé les choses, en sorte que les organisations nouvelles ne soyent qu'une suite mechanique d'une constitution organique precedente; comme lors que les papillons viennent des vers à soye, où Monsieur Swammerdam a montré qu'il n'y a que du

developpement. Et j'aurois adjouté que rien n'est plus capable que la preformation des plantes et des animaux, de confirmer mon systême de l'harmonie préétablie entre l'ame et le corps; où le corps est porté par sa constitution originale à executer, à l'aide des choses externes, tout ce qu'il fait suivant la volonté de l'ame; comme les semences par leur constitution originale executent naturellement les intentions de Dieu par un artifice plus grand encor que celuy qui fait que dans nostre corps tout s'execute conformement aux resolutions de nostre volonté. Et puisque Monsieur Bayle luy même juge avec raison, qu'il y a plus d'artifice dans l'organisation des animaux que dans le plus beau poëme du monde, ou dans la plus belle invention dont l'esprit humain soit capable, il s'ensuit que mon Systême du commerce de l'ame et du corps est aussi facile, que le sentiment commun de la formation des animaux: car ce sentiment (qui me paroist veritable) porte en effect que la sagesse de Dieu a fait la nature en sorte qu'elle est capable en vertu de ses loix de former les animaux; et je l'éclaircis, et en fais mieux voir la possibilité par le moyen de la preformation. Après quoy on n'aura pas sujet de trouver étrange que Dieu ait fait le corps en sorte qu'en vertu de ses propres loix il puisse executer les desseins de l'ame raisonnable, puisque tout ce que l'ame raisonnable peut commander au corps, est moins difficile que l'organisation que Dieu a commandée aux semences. Monsieur Bayle dit (Reponse aux Questions d'un Provincial, Chap. 182 p. 1294) que ce n'est que depuis peu de temps qu'il y a eu des personnes qui ont compris que la formation des corps vivans ne sauroit être un ouvrage naturel: ce qu'il pourroit dire aussi (suivant ses principes) de la correspondance de l'ame et du corps; puisque Dieu en fait tout le commerce dans le systeme des causes occasionnelles, adopté par cet auteur. Mais je n'admets le surnaturel icy que dans le commencement des choses, à l'égard de la premiere formation des animaux, ou à l'egard de la constitution originaire de l'harmonie préétablie entre l'ame et le corps; apres quoy je tiens que la formation des animaux et le rapport entre l'ame et le corps sont quelque chose d'aussi naturel à present, que les autres operations les plus ordinaires de la nature. C'est à peu près comme on raisonne communement sur l'instinct et sur les operations merveilleuses des bêtes. On y reconnoit de la Raison, non pas dans les bêtes, mais dans celuy qui les a formées. Je suis donc du sentiment commun à cet égard; mais j'espere

que mon explication luy aura donné plus de relief et de clarté, et même plus d'étendue.

Or devant justifier mon systeme contre les nouvelles difficultés de Monsieur Bayle, j'avois dessein en même temps de luy communiquer les pensées que j'avois eues depuis long-temps sur les difficultés qu'il avoit fait valoir contre ceux qui tâchent d'accorder la Raison avec la Foy à l'égard de l'existence du Mal. En effect, il y a peut-être peu de personnes qui y ayent travaillé plus que moy. A peine avois-je appris à entendre passablement les livres Latins, que j'eus la commodité de feuilleter dans une Bibliothèque, j'y voltigeois de livre en livre, et comme les matieres de meditation me plaisoient autant que les Histoires et les fables, je fus charmé de l'Ouvrage de Laurent Valla contre Boëce, et de celuy de Luther contre Erasme, quoyque je visse bien qu'ils avoient besoin d'adoucissement. Je ne m'abstenois pas des livres de Controverse, et entre autres écrits de cette nature les Actes du Colloque de Montbeliard, qui avoient ranimé la dispute, me parurent instructifs. Je ne negligeois point les enseignemens de nos Theologiens; et la lecture de leur adversaires, bien loin de me troubler, servoit à me confirmer dans les sentimens moderés des Eglises de la Confession d'Augsbourg. J'eus l'occasion dans mes voyages de conferer avec quelques excellens hommes de differens partis, comme avec Monsieur Pierre de Walenbourg, Suffragant de Mayence, avec Monsieur Jean Louis Fabrice, premier Theologien de Heidelberg, et enfin avec le Celebre Monsieur Arnaud, à qui je communiquay même un Dialogue Latin de ma façon sur cette matiere, environ l'an 1673, où je mettois déja en fait que Dieu ayant choisi le plus parfait de tous les Mondes possibles, avoit été porté par sa sagesse à permettre le mal qui y étoit annexé, mais qui n'empêchoit pas que tout compté et rabattu ce Monde ne fût le meilleur qui pût être choisi. J'ay encor depuis lû toute sorte de bons auteurs sur ces matieres, et j'ay tâché d'avancer dans les connoissances qui me paroissent propres à écarter tout ce qui pouvoit obscurcir l'idée de la souveraine perfection qu'il faut reconnoître en Dieu. Je n'ay point negligé d'examiner les auteurs les plus rigides, et qui ont poussé le plus loin la necessité des choses, tels que Hobbes et Spinosa, dont le premier a soutenu cette necessité absolue, non seulement dans ses Elemens Physiques et ailleurs, mais encor dans un livre exprès contre l'Evêque Bramhall. Et Spinosa veut à peu

près (comme un ancien Peripateticien nommé Straton) que tout soit venu de la premiere cause ou de la Nature primitive, par une necessité aveugle et toute geometrique, sans que ce premier principe des choses soit capable de choix, de bonté, et d'entendement.

J'ay trouvé le moyen, ce me semble, de montrer le contraire, d'une maniere qui éclaire, et qui fait qu'on entre en même temps dans l'interieur des choses. Car ayant fait de nouvelles découvertes sur la nature de la force Active, et sur les loix du mouvement, j'ay fait voir qu'elles ne sont pas d'une necessité absolument Geometrique, comme Spinosa paroit l'avoir cru, et qu'elles ne sont pas purement arbitraires non plus, quoyque ce soit l'opinion de Monsieur Bayle et de quelques Philosophes modernes; mais qu'elles dependent de la convenance, comme je l'ay déja marqué cy dessus, ou de ce que j'appelle le principe du meilleur; et qu'on reconnoit en cela, comme en toute autre chose, les caractères de la premiere substance, dont les productions marquent une sagesse souveraine, et font la plus parfaite des Harmonies. J'ay fait voir aussi, que c'est cette Harmonie qui fait encor la liaison, tant de l'avenir avec le passé, que du present avec ce qui est absent. La premiere espece de liaison unit les temps, et l'autre les lieux. Cette seconde liaison se montre dans l'union de l'ame avec le corps, et generalement dans le commerce des veritables substances entr'elles et avec les phenomènes materiels. Mais la premiere a lieu dans la preformation des corps organiques, ou plutôt de tous les corps, puisqu'il y a de l'organisme partout, quoyque toutes les masses ne composent point des corps organiques. Comme un étang peut fort bien etre plein de poissons ou autres corps organiques, quoyqu'il ne soit point luy même un animal ou corps organique, mais seulement une masse qui les contient. Et puisque j'avois tâché de batir sur de tels fondemens, établis d'une maniere demonstrative, un corps entier des connoissances principales que la Raison toute pure nous peut apprendre, un corps, dis-je, dont toutes les parties fussent bien liées, et qui pût satisfaire aux difficultés les plus considerables des anciens et des modernes; je m'étois formé aussi par consequent un certain systême sur la Liberté de l'Homme et sur le Concours de Dieu. Ce Systême me paroissoit éloigné de tout ce qui peut choquer la Raison et la Foy; et j'avois envie de le faire passer sous les yeux de Monsieur Bayle, aussi bien que de ceux qui sont en dispute avec luy. Il vient de nous quitter, et ce n'est pas une

petite perte que celle d'un auteur, dont la doctrine et la penetration avoient peu d'égales: mais comme la matiere est sur le tapis, que d'habiles gens y travaillent encor, et que le public y est attentif, j'ay cru qu'il falloit se servir de l'occasion pour faire paroître un Echantillon de mes pensées.

Il sera peutétre bon de remarquer encor, avant que de finir cette preface, qu'en niant l'influence physique de l'ame sur le corps ou du corps sur l'ame, c'est à dire une influence qui fasse que l'un trouble les loix de l'autre, je ne nie point l'union de l'un avec l'autre qui en fait un suppôt: mais cette union est quelque chose de metaphysique, qui ne change rien dans les phenomenes. C'est ce que j'ay déja dit en répondant à ce que le R. P. de Tournemine, dont l'esprit et le savoir ne sont point ordinaires, m'avoit objecté dans les Memoires de Trevoux. Et par cette raison on peut dire aussi dans un sens metaphysique, que l'ame agit sur le corps, et le corps sur l'ame. Aussi est-il vray que l'ame est l'Entelechie ou le principe actif, au lieu que le corporel tout seul ou le simple materiel ne contient que le passif, et que par consequent le principe de l'action est dans les ames, comme je l'ay expliqué plus d'une fois dans le Journal de Leipsic, mais plus particulierement en repondant à feu Monsieur Sturm, Philosophe et Mathematicien d'Altorf; où j'ay même demontré que s'il n'y avoit rien que de passif dans les corps, leur differens etats seroient indiscernables. Je diray aussi à cette occasion, qu'ayant appris que l'habile auteur du Livre de la Connoissance de soy même avoit fait quelques objections dans ce livre contre mon systeme de l'harmonie préétablie, j'avois envoyé une reponse à Paris, qui fait voir qu'il m'a attribué des sentimens dont je suis bien éloigné; comme a fait aussi depuis peu un Docteur de Sorbonne Anonyme sur un autre sujet. Et ces mesentendus auroient paru d'abord aux yeux du Lecteur, si l'on avoit rapporté mes propres paroles, sur lesquelles on a crû se pouvoir fonder.

Cette disposition des hommes à se meprendre en representant les sentimens d'autruy, fait aussi que je trouve à propos de remarquer, que lorsque j'ay dit quelque part que l'homme s'aide du secours de la grace dans la conversion, j'entends seulement qu'il en profite par la cessation de la resistance surmontée, mais sans aucune cooperation de sa part: tout comme il n'y a point de cooperation dans la glace, lorsqu'elle est rompue. Car la conversion est le pur ouvrage de la grace de Dieu, où

l'homme ne concourt qu'en resistant, mais sa resistance est plus ou moins grande selon les personnes et les occasions. Les circonstances aussi contribuent plus ou moins à nostre attention, et aux mouvemens qui naissent dans l'ame, et le concours de toutes ces choses jointes à la mesure de l'impression, et à l'état de la volonté, determine l'effect de la grace, mais sans le rendre necessaire. Je me suis assés expliqué ailleurs, que par rapport aux choses salutaires, l'homme non regeneré doit être consideré comme mort; et j'approuve fort la maniere dont les Theologiens de la Confession d'Augsbourg s'expliquent sur ces sujets. Cependant cette corruption de l'homme non regeneré ne l'empeche point d'ailleurs d'avoir des vertus morales veritables, et de faire quelques fois de bonnes actions dans la vie civile, qui viennent d'un bon principe, sans aucune mauvaise intention, et sans mélange de peché actuel. En quoy j'espere qu'on me le pardonnera, si j'ay osé m'éloigner du sentiment de S. Augustin, grand homme sans doute, et d'un merveilleux esprit, mais qui semble porté quelques fois à outrer les choses, sur tout dans la chaleur de ses engagemens: j'estime fort quelques personnes qui font profession d'être disciples de S. Augustin, et entre autres le R. P. Quenel, digne successeur du grand Arnaud, dans la poursuite des controverses qui les ont commis avec la plus celebre des Compagnies. Mais j'ay trouvé qu'ordinairement dans les combats entre des gens d'un merite insigne (dont il y en a sans doute icy de deux côtés) la raison est de part et d'autre, mais en differens points, et qu'elle est plustost pour les défenses que pour les attaques, quoyque la malignité naturelle du coeur humain rende ordinairement les attaques plus agreables au lecteur que les défenses. J'espere que R. P. Ptolemei, ornement de sa Compagnie, occupé à remplir les vuides du celebre Bellarmin, nous donnera sur tout cela des éclaircissemens dignes de sa penetration et de son savoir, et j'ose même adjouter, de sa moderation. Et il faut croire que parmy les Theologiens de la Confession d'Augsbourg, il s'élevera quelque nouveau Chemnice, ou quelque nouveau Calixte; comme il y a lieu de juger que des Usserius ou des Daillé revivront parmy les Reformés; et que tous travailleront de plus en plus à lever les mesentendus dont cette matiere est chargée. Au reste, je seray bien aise que ceux qui voudront l'eplucher, lisent les Objections mises en forme avec les Réponses que j'y ay données, dans le petit Ecrit que j'ay mis à la fin de l'Ouvrage pour en faire comme le sommaire. J'y ay

tâché de prevenir quelques nouvelles objections; ayant expliqué, par exemple, pourquoy j'ay pris la volonté antecedente et consequente pour préalable et finale, à l'exemple de Thomas de Scote et d'autres; comment il est possible qu'il y ait incomparablement plus de bien dans la gloire de tous les sauvés, qu'il n'y a de mal dans la misere de tous les damnés, quoyqu'il y en ait plus des derniers; comment en disant que le mal a été permis comme une condition sine qua non du bien, je l'entends non pas suivant le principe du necessaire, mais suivant les principes du convenable; comment la predetermination que j'admets est tousjours inclinante, et jamais necessitante; comment Dieu ne refusera pas les lumieres necessaires nouvelles à ceux qui ont bien usé de celles qu'ils avoient; sans parler d'autres éclaircissemens que j'ay tâché de donner sur quelques difficultés qui m'ont eté faites depuis peu. Et j'ay suivi encor le conseil de quelques amis, qui ont crû à propos que j'adjoutasse deux Appendices: l'un sur la Controverse agitée entre M. Hobbes et l'Evêque Bramhall, touchant le Libre et le Necessaire, l'autre sur le savant Ouvrage de l'Origine du Mal, publié depuis peu en Angleterre.

Enfin j'ay tâché de tout rapporter à l'edification; et si j'ay donné quelque chose à la curiosité, c'est que j'ay cru qu'il falloit égayer une matiere dont le serieux peut rebuter. C'est dans cette veue que j'ay fait entrer dans ce Discours la chimere plaisante d'une certaine Theologie Astronomique, n'ayant point sujet d'apprehender qu'elle seduise personne, et jugeant que la reciter et la refuter est la même chose. Fiction pour fiction, au lieu de s'imaginer que les planètes ont été des soleils, on pourroit concevoir qu'elles ont eté des masses fondues dans le soleil, et jetées dehors, ce qui détruiroit le fondement de cette Theologie hypothetique. L'ancienne erreur des deux principes, que les Orientaux distinguoient par les noms d'Oromasdes et d'Arimanius, m'a fait éclaircir une conjecture sur l'Histoire reculée des peuples, y ayant de l'apparence que c'estoient les noms de deux grands Princes contemporains, l'un Monarque d'une partie de la Haute Asie, où il y en a eu depuis d'autres de ce nom; l'autre Roy des Celte-Scythes, faisant irruption dans les Etats du premier, et connu d'ailleurs parmy les Divinités de la Germanie. Il semble en effect que Zoroastre a employé les noms de ces Princes comme des Symboles des puissances invisibles, auxquelles leur exploits les faisoient ressembler dans l'opinion des Asiatiques. Quoyque d'ailleurs il paroisse par les

rapports des auteurs Arabes, qui pourroient être mieux informés que les Grecs, de quelques particularités de l'ancienne Histoire Orientale, que ce Zerdust ou Zoroastre, qu'ils font contemporain du Grand Darius, n'a point consideré ces deux principes comme tout à fait primitifs et independans, mais comme dependans d'un principe unique supreme; et qu'il a crû conformement à la Cosmogonie de Moyse, que Dieu, qui est sans pair, a créé tout et a separé la lumiere des tenebres; que la lumiere a esté conforme à son dessein original, mais que les tenebres sont venues par consequence, comme l'ombre suit le corps, et que ce n'est autre chose que la privation. Ce qui exemteroit cet ancien auteur des erreurs que les Grecs luy attribuent. Son grand savoir a fait que les Orientaux l'ont comparé avec le Mercure ou Hermes des Egyptiens et des Grecs, tout comme les Septentrionaux ont comparé leur Wodan ou Odin avec ce même Mercure. C'est pourquoy le Mercredi, ou le jour de Mercure, a été appellé Wodans-dag par les Septentrionaux, mais jour de Zerdust par les Asiatiques, puisqu'il est nommé Zarschamba ou Dsearschambe par les Turcs et par les Persans, Zerda par les Hongrois venus de l'Orient septentrional, et Sreda par les Esclavons depuis le fonds de la grande Russie jusqu'aux Wendes du pays de Lunebourg, les Esclavons l'ayant appris aussi des Orientaux. Ces remarques ne deplairont peutêtre pas aux curieux; et je me flatte que le petit Dialogue qui finit les Essais opposés à M. Bayle, donnera quelque contentement à ceux qui sont bien aises de voir des verités difficiles, mais importantes, exposées d'une maniere aisée et familiere. On a écrit dans une Langue étrangere, au hazard d'y faire bien des fautes, parce que cette matiere y a été traitée depuis peu par d'autres, et y est leue d'avantage par ceux à qui on voudroit être utile par ce petit travail. On espere que les fautes de langage, qui viennent non seulement de l'impression et du copiste, mais aussi de la precipitation de l'auteur, qui a eté assés distrait, seront pardonnées; et si quelque erreur s'est glissée dans les sentimens, l'auteur sera des premiers à les corriger, apres avoir eté mieux informé: ayant donné ailleurs de telles marques de son amour de la verité, qu'il espere qu'on ne prendra pas cette declaration pour un compliment.

DISCOURS PRELIMINAIRE DE LA CONFORMITE DE LA FOY AVEC LA RAISON.

1. Je commence par la Question preliminaire de la conformité de la Foy avec la Raison, et de l'usage de la Philosophie dans la Theologie, parce qu'elle a beaucoup d'influence sur la matiere principale que nous allons traiter, et parce que M. Bayle l'y fait entrer par tout. Je suppose, que deux verités ne sauroient se contredire; que l'objet de la Foy est la Verité que Dieu a revelée d'une maniere extraordinaire, et que la Raison est l'enchainement des Verités, mais particulierement (lorsqu'elle est comparée avec la Foy) de celles où l'esprit humain peut atteindre naturellement sans être aidé des lumières de la Foy. Cette definition de la Raison (c'est à dire de la droite et veritable Raison) a surpris quelques personnes accoutumées à declamer contre la Raison prise dans un sens vague. Ils m'ont répondu qu'ils n'avoient jamais entendu qu'on luy eût donné cette signification: c'est qu'ils n'avoient jamais conferé avec des gens qui s'expliquoient distinctement sur ces matieres. Ils m'ont avoué cependant qu'on ne pouvoit point blamer la Raison prise dans le sens que je luy donnois. C'est dans le même sens qu'on oppose quelques fois la Raison à l'Experience. La Raison consistant dans l'enchainement des verités, a droit de lier encor celles que l'experience lui a fournies, pour en tirer des conclusions mixtes: mais la Raison pure et nue, distinguée de l'Experience, n'a à faire qu'à des Verités independantes des Sens. Et l'on peut comparer la Foy avec l'Experience, puisque la Foy (quant aux motifs qui la verifient) depend de l'experience de ceux qui ont vû les miracles, sur lesquels la revelation est fondée, et de la Tradition digne de croyance, qui les a fait passer jusqu'à nous, soit par les Ecritures, soit par le rapport de ceux qui les

ont conservées. A peu près comme nous nous fondons sur l'experience de ceux qui ont vû la Chine, et sur la credibilité de leur rapport, lorsque nous ajoutons foy aux merveilles qu'on nous raconte de ce pays eloigné; sauf à parler ailleurs du mouvement interieur du S. Esprit, qui s'empare des ames, et les persuade et les porte au bien, c'est à dire à la foy et à la charité, sans avoir tousjours besoin de motifs.

2. Or les verités de la Raison sont de deux sortes; les unes sont ce qu'on appelle les Verités Eternelles, qui sont absolument necessaires, en sorte que l'opposé implique contradiction; et telles sont les Verités, dont la necessité est logique, metaphysique, ou geometrique, qu'on ne sauroit nier sans pouvoir estre mené à des absurdités. Il y en a d'autres qu'on peut appeller Positives, parce qu'elles sont les loix qu'il a plû à Dieu de donner à la nature, ou qu'elles en dependent. Nous les apprenons, ou par l'experience, c'est à dire à posteriori, ou par la raison, et a priori, c'est à dire par des considerations de la convenance, qui les ont fait choisir. Cette convenance a aussi ses regles et raisons, mais c'est le choix libre de Dieu, et non pas une necessité Geometrique, qui fait preferer le convenable, et le porte à l'existence. Ainsi on peut dire, que la necessité physique est fondée sur la necessité morale, c'est à dire sur le choix du sage, digne de sa sagesse; et que l'une aussi bien que l'autre doit estre distinguée de la necessité geometrique. Cette necessité physique est ce qui fait l'ordre de la nature, et consiste dans les regles du mouvement, et dans quelques autres Loix generales, qu'il a plû à Dieu de donner aux choses en leur donnant l'être. Il est donc vray, que ce n'est pas sans raison que Dieu les a données, car il ne choisit rien par caprice, et comme au sort, ou par une indifference toute pure: mais les raisons generales du bien et de l'ordre, qui l'y ont porté, peuvent être vaincues dans quelques cas par des raisons plus grandes d'un ordre superieur.

3. Cela fait voir que Dieu peut dispenser les creatures des loix, qu'il leur a prescrites, et y produire ce que leur nature ne porte pas, en faisant un Miracle; et lors qu'elles sont elevées à des perfections et à des facultés plus nobles que celles, où elles peuvent arriver par leur nature, les Scholastiques appellent cette faculté une puissance Obedientielle, c'est à dire que la chose acquiert en obeïssant au commandement de celuy qui peut donner ce qu'elle n'a pas, quoyque ces Scholastiques donnent

ordinairement des exemples de cette puissance, que je tiens impossibles, comme lors qu'ils pretendent que Dieu peut donner à la creature la faculté de créer: il se peut qu'il y ait des miracles que Dieu ait fait par le ministere des Anges, où les loix de la nature ne sont point violées, non plus que lorsque les hommes aident la nature par l'art, l'artifice des anges ne differant du nostre que par le degré de perfection: cependant il demeure tousjours vray que les loix de la nature sont sujettes à la dispensation du Legislateur; au lieu que les verités eternelles, comme celles de la Geometrie, sont tout à fait indispensables, et la Foy n'y sauroit être contraire. C'est pourquoy il ne se peut faire, qu'il y ait une objection invincible contre la verité. Car si c'est une demonstration fondée sur des principes ou sur des faits incontestables, formée par un enchainement des verités eternelles, la conclusion est certaine et indispensable, et ce qui y est opposé doit être faux; autrement deux contradictoires pourroient être vrayes en même temps. Que si l'objection n'est point demonstrative, elle ne peut former qu'un argument vraisemblable, qui n'a point de force contre la Foy, puisqu'on convient que les Mysteres de la Religion sont contraires aux apparences. Or Monsieur Bayle declare dans sa Reponse posthume à Monsieur le Clerc, qu'il ne pretend point qu'il y ait des demonstrations contre les verités de la Foy et par consequent toutes ces difficultés invincibles, ces combats pretendus de la raison contre la foy s'evanouissent.

Hi motus animorum atque haec discrimina tanta,
Pulveris exigui jactu compressa quiescunt.

4. Les Theologiens Protestans aussi bien que ceux du parti de Rome conviennent des maximes, que je viens de poser, lors qu'ils traitent la matiere avec soin; et tout ce qu'on dit contre la Raison, ne porte coup que contre une pretendue Raison, corrompue et abusée par de fausses apparences. Il en est de même des notions de la justice et de la bonté de Dieu. On en parle quelques fois, comme si nous n'en avions aucune idée ny aucune definition. Mais en ce cas nous n'aurions point de fondement de luy attribuer ces attributs, ou de l'en louer. Sa bonté et sa justice, aussi bien que sa sagesse, ne different des nôtres, que parce qu'elles sont infinement plus parfaites. Ainsi les notions simples, les verités necessaires, et les consequences demonstratives de la Philosophie, ne sauroient être contraires à la Revelation. Et lorsque quelques maximes philosophiques sont rejetées en Theologie, c'est qu'on tient qu'elles ne sont

que d'une necessité physique ou morale, qui ne parle que de ce qui a lieu ordinairement, et se fonde par consequent sur les apparences, mais qui peut manquer, si Dieu le trouve bon.

5. Il paroist par ce que je viens de dire, qu'il y a souvent un peu de confusion dans les expressions de ceux qui commettent ensemble la Philosophie et la Theologie, ou la Foy et la Raison: ils confondent expliquer, comprendre, prouver, soutenir. Et je trouve que Monsieur Bayle, tout penetrant qu'il est, n'est pas tousjours exemt de cette confusion. Les Mysteres se peuvent expliquer autant qu'il faut pour les croire; mais on ne les sauroit comprendre, ny faire entendre comment ils arrivent; c'est ainsi que même en physique nous expliquons jusqu'à un certain point plusieurs qualités sensibles, mais d'une maniere imparfaite, car nous ne les comprenons pas. Il ne nous est pas possible non plus de prouver les Mysteres par la raison: car tout ce qui se peut prouver a priori, ou par la raison pure, se peut comprendre. Tout ce qui nous reste donc, apres avoir ajouté foy aux Mysteres sur les preuves de la verité de la Religion (qu'on appelle motifs de credibilité) c'est de les pouvoir soutenir contre les objections; sans quoy nous ne serions point fondés à les croire; tout ce qui peut être refuté d'une manière solide et demonstrative, ne pouvant manquer d'être faux; et les preuves de la verité de la religion, qui ne peuvent donner qu'une certitude morale, seroient balancées et même surmontées par des objections qui donneroient une certitude absolue, si elles estoient convaincantes et tout à fait demonstratives. Ce peu nous pourroit suffire pour lever des difficultés sur l'usage de la Raison et de la Philosophie par rapport à la religion, si on n'avoit pas à faire bien souvent à des personnes prevenues. Mais comme la matiere est importante, et qu'elle a eté fort embrouillée, il sera à propos d'entrer dans un plus grand detail.

6. La Question de la Conformité de la Foy avec la Raison a tousjours eté un grand Probleme. Dans la primitive Eglise les plus habiles auteurs Chrétiens s'accommodoient des pensées des Platoniciens, qui leur revenoient le plus, et qui étoient le plus en vogue alors. Peu à peu Aristote prit la place de Platon, lors que le goust des Systèmes commença à regner, et lors que la Theologie même devint plus Systematique par les decisions des Conciles Generaux, qui fournissoient des Formulaires precis et positifs. Saint Augustin, Boëce et Cassiodore dans

l'Occident, et S. Jean de Damas dans l'Orient, ont contribué le plus à reduire la Theologie en forme de science; sans parler de Bede, Alcuin, S. Anselme, et quelques autres Theologiens versés dans la Philosophie; jusqu'à ce qu'enfin les Scholastiques survinrent, et que le loisir des Cloitres donnant carriere aux speculations, aidées par la philosophie d'Aristote traduite de l'Arabe, on acheva de faire un composé de Theologie et de Philosophie, dans lequel la pluspart des Questions venoient du soin qu'on prenoit de concilier la foy avec la raison. Mais ce n'étoit pas avec tout le succès qui auroit été à souhaiter, parce que la Theologie avoit été fort corrompue par le malheur des temps, par l'ignorance et par l'entêtement; et parce que la Philosophie, outre ses propres defauts, qui étoient tres grands, se trouvoit chargée de ceux de la Theologie, qui se ressentoit à son tour de l'association d'une Philosophie tres obscure et tres imparfaite. Cependant il faut avouer avec l'incomparable Grotius, qu'il y a quelques fois de l'or caché sous les ordures du Latin barbare des Moines, ce qui m'a fait souhaiter plus d'une fois, qu'un habile homme, que sa fonction eût obligé d'apprendre le langage de l'Ecole, eût voulu en tirer ce qu'il y a de meilleur, et qu'un autre Petau ou Thomassin eussent fait à l'égard des Scholastiques, ce que ces deux savans hommes ont fait à l'égard des Peres. Ce seroit un ouvrage tres curieux et tres important pour l'Histoire Ecclesiastique, et qui continueroit celle des dogmes jusqu'au temps du retablissement des belles Lettres (par le moyen desquelles les choses ont changé de face) et même au delà. Car plusieurs dogmes, comme ceux de la Predetermination Physique, de la Science moyenne, du peché philosophique, des precisions objectives, et beaucoup d'autres dans la Theologie Speculative, et même dans la Theologie practique des Cas de conscience, ont esté mis en vogue, même apres le Concile de Trente.

7. Un peu avant ces changemens et avant la grande scission de l'Occident qui dure encor, il y avoit en Italie une Secte de Philosophes qui combattoit cette conformité de la Foy avec la Raison que nous soutenons. On les nommoit Averroistes, parce qu'ils s'attachoient à un Auteur Arabe celèbre, qu'on appelloit le Commentateur par excellence, et qui paroissoit être le mieux entré dans le sens d'Aristote parmy ceux de sa nation. Ce Commentateur poussant ce que des interpretes Grecs avoient déja enseigné, pretendoit que suivant Aristote, et même suivant la raison

(ce qu'on prenoit presque alors pour la même chose) l'immortalité de l'Ame ne pouvoit subsister. Voicy son raisonnement: Le Genre humain est éternel selon Aristote, donc si les Ames particulieres ne perissent pas, il faut venir à la metempsychose rejetée par ce Philosophe; ou, s'il y a tousjours des ames nouvelles, il faut admettre l'infinité de ces ames conservées de toute éternité; mais l'infinité actuelle est impossible, selon la doctrine du même Aristote: Donc il faut conclure que les Ames, c'est à dire les formes des corps organiques, doivent perir avec ces corps, ou du moins l'entendement passif appartenant en propre à un chacun. De sorte qu'il ne restera que l'entendement actif, commun à tous les hommes, qu'Aristote disoit venir de dehors, et qui doit travailler partout où les organes y sont disposés; comme le vent produit une espece de musique, lors qu'il est poussé dans des tuyaux d'orgue bien ajustés.

8. Il n'y avoit rien de plus foible, que cette pretendue Demonstration: il ne se trouve point qu'Aristote ait bien refuté la Metempsychose, ny qu'il ait prouvé l'eternité du genre humain; et apres tout, il est tres faux qu'un infini actuel soit impossible. Cependant cette Demonstration passoit pour invincible chez les Aristoteliciens, et leur faissoit croire qu'il y avoit une certaine intelligence sublunaire, dont la participation faisoit nostre entendement actif. Mais d'autres moins attachés à Aristote alloient jusqu'à une ame universelle qui fût l'Ocean de toutes les ames particulieres, et croyoient cette Ame Universelle seule capable de subsister, pendant que les ames particulieres naissent et périssent. Suivant ce sentiment les ames des animaux naissent en se détachant comme des gouttes de leur Ocean, lors qu'elles trouvent un corps qu'elles peuvent animer; et elles périssent en se rejoignant à l'Ocean des Ames quand le corps est defait, comme les ruisseaux se perdent dans la mer. Et plusieurs alloient à croire que Dieu est cette Ame universelle, quoyque d'autres ayent cru qu'elle étoit subordonnée et creée. Cette mauvaise doctrine est fort ancienne et fort capable d'éblouir le vulgaire. Elle est exprimée dans ces beaux vers de Virgile (Aen. VI. v. 724):

Principio coelum ac terram camposque liquentes,
Lucentemque globum Lunae Titaniaque astra,
Spiritus intus alit, totamque infusa per artus
Mens agitat molem, et magno se corpore miscet.
Inde hominum pecudumque genus vitaeque volantum.

Et encor ailleurs (Georg. IV. v. 221):

Deum namque ire per omnes
Terrasque tractusque maris coelumque profundum:
Hinc pecudes, armenta, viros, genus omne ferarum,
Quemque sibi tenues nascentem arcessere vitas.
Scilicet huc reddi deinde ac resoluta referri.

9. L'Ame du monde de Platon a été prise dans ce sens par quelques uns, mais il y a plus d'apparence que les Stoiciens donnoient dans cette ame commune qui absorbe toutes les autres. Ceux qui sont de ce sentiment, pourroient être appellés Monopsychites, puisque selon eux il n'y a veritablement qu'une seule Ame qui subsiste. Monsieur Bernier remarque que c'est une opinion presque universellement reçue chés les Savans dans la Perse et dans les Etats du Grand Mogol; il paroît même qu'elle a trouvé entrée chés les Cabalistes et chés les Mystiques. Un certain Allemand natif de Suabe devenu Juif il y a quelques années, et dogmatisant sous le nom de Moses Germanus, s'étant attaché aux dogmes de Spinosa, a cru que Spinosa renouvelle l'ancienne Cabala des Hebreux; et un savant homme, qui a refuté ce proselyte Juif, paroit être du même sentiment. L'on sait que Spinosa ne reconnoît qu'une seule substance dans le Monde, dont les ames individuelles ne sont que des modifications passageres. Valentin Weigel, Pasteur de Tschopa en Misnie, homme d'esprit, et qui en avoit même trop, quoyqu'on l'ait voulu faire passer pour un Enthousiaste, en tenoit peutêtre quelque chose, aussi bien que celuy qui se nomme Jean Angelus Silesien, auteur de certains petits vers de devotion Allemands assés jolis, en forme d'Epigrammes, qu'on vient de reimprimer. Et generalement, la Deïfication des Mystiques pouvoit recevoir ce mauvais sens. Gerson a déja écrit contre Rusbrock, auteur Mystique, dont l'intention étoit bonne apparemment, et dont les expressions sont excusables, mais il vaut mieux écrire d'une maniere qui n'ait point besoin d'estre excusée. Quoyque j'avoue aussi que souvent les expressions outrées et pour ainsi dire poëtiques ont plus de force pour toucher et pour persuader, que ce qui se dit avec regularité.

10. L'aneantissement de ce qui nous appartient en propre, porté fort loin par les Quietistes, pourroit bien être aussi une impiété déguisée chés quelques uns: comme ce qu'on raconte du Quïetisme de Foë, auteur d'une grande secte de la Chine, lequel apres avoir prêché sa religion pendant

quarante ans, se sentant proche de la mort, declara à ses disciples, qu'il leur avoit caché la verité sous le voile des metaphores, et que tout se reduisoit au Neant, qu'il disoit être le premier principe de toutes choses. C'estoit encor pis, ce semble, que l'opinion des Averroistes. L'une et l'autre doctrine est insoutenable et même extravagante: cependant quelques modernes n'ont point fait difficulté d'adopter cette Ame universelle et unique qui engloutit les autres. Elle n'a trouvé que trop d'applaudissement parmy les pretendus Esprits-forts, et le Sieur de Preissac, Soldat et homme d'esprit, qui se mêloit de Philosophie, l'a étalée autres fois publiquement dans ses discours. Le Systême de l'Harmonie préétablie est le plus capable de guerir ce mal. Car il fait voir qu'il y a necessairement des substances simples et sans étendue, répandues par toute la nature; que ces substances doivent tousjours subsister independemment de tout autre que de Dieu, et qu'elles ne sont jamais séparées de tout corps organisé. Ceux qui croyent que des Ames capables de sentiment, mais incapables de raison, sont mortelles, ou qui soutiennent qu'il n'y a que les ames raisonnables qui puissent avoir du sentiment, donnent beaucoup de prise aux Monopsychites, car il sera tousjours difficile de persuader aux hommes que les bêtes ne sentent rien, et quand on accorde une fois que ce qui est capable de sentiment peut périr, il est difficile de maintenir par la raison l'immortalité de nos ames.

11. J'ay fait cette petite digression, parce qu'elle m'a paru de saison, dans un temps où l'on n'a que trop de disposition à renverser jusqu'aux fondemens la Religion Naturelle: et je reviens aux Averroistes, qui se persuadoient que leur dogme étoit demontré suivant la raison, ce qui leur faisoit avancer que l'ame de l'homme est mortelle selon la Philosophie, pendant qu'ils protestoient de se soumettre à la Théologie Chrestienne, qui la déclare immortelle. Mais cette distinction passa pour suspecte, et ce divorce de la Foy et de la Raison fut rejeté hautement par les Prelats et par les Docteurs de ce temps-là, et condamné dans le dernier Concile de Lateran sous Leon X., où les savans furent exhortés à travailler pour lever les difficultés qui sembloient commettre ensemble la Theologie et la Philosophie. La doctrine de leur incompatibilité ne laissa pas de se maintenir incognito: Pomponace en fut soubçonné, quoyqu'il s'expliquât autrement, et la Secte même des Averroistes se conserva par tradition. On croit que Cesar Cremonin, Philosophe fameux en son temps, en a été

un des arcboutans. André Cesalpin, Medecin (auteur de merite, et qui a le plus approché de la Circulation du sang après Michel Servet) a été accusé par Nicolas Taurel (dans un livre intitulé Alpes Caesae) d'être de ces Peripateticiens contraires à la religion. On trouve aussi des traces de cette doctrine dans le Circulus Pisanus Claudii Berigardi, qui fut un auteur François de nation, transplanté en Italie, et enseignant la Philosophie à Pise: mais sur tout les écrits et les lettres de Gabriel Naudé, aussi bien que les Naudaeana, font voir que l'Averroisme subsistoit encor, quand ce savant Medecin étoit en Italie. La Philosophie Corpusculaire, introduite un peu apres, paroît avoir éteint cette Secte trop Peripateticienne, ou peutêtre y a été mêlée: et il se peut qu'il y ait des Atomistes, qui seroient d'humeur à dogmatiser comme ces Averroistes, si les conjonctures le permettoient: mais cet abus ne sauroit faire tort à ce qu'il y a de bon dans la Philosophie corpusculaire, qu'on peut fort bien combiner avec ce qu'il y a de solide dans Platon et dans Aristote, et accorder l'un et l'autre avec la veritable Theologie.

12. Les Reformateurs, et Luther sur tout, comme j'ay déja remarqué, ont parlé quelques fois, comme s'ils rejettoient la Philosophie, et comme s'ils la jugeoient ennemie de la foy. Mais à le bien prendre, on voit que Luther n'entendoit par la Philosophie que ce qui est conforme au cours ordinaire de la Nature, ou peutêtre même ce qui s'enseignoit dans les écoles; comme lors qu'il dit qu'il est impossible en Philosophie, c'est à dire dans l'ordre de la nature, que le verbe se fasse chair; et lors qu'il va jusqu'à soutenir, que ce qui est vray en physique, pourroit être faux en morale. Aristote fut l'object de sa colere, et il avoit dessein de purger la philosophie dès l'an 1516, lorsqu'il ne pensoit peutêtre pas encor à reformer l'Eglise. Mais enfin il se radoucit, et souffrit que dans l'Apologie de la Confession d'Augsbourg, on parlât avantageusement d'Aristote et de sa morale. Melanchthon, esprit solide et moderé, fit de petits Systèmes des parties de la philosophie, accommodés aux verités de la Revelation, et utiles dans la vie civile, qui meritent encor presentement d'être lûs. Apres luy, Pierre de la Ramée se mit sur les rangs: sa philosophie fut fort en vogue, la Secte des Ramistes fut puissante en Allemagne, et fort suivie parmy les Protestans, et employée même en Theologie, jusqu'à ce que la Philosophie corpusculaire fut ressuscitée, qui fit oublier celle de Ramus, et affoiblit le credit des Peripateticiens.

13. Cependant plusieurs Theologiens Protestans s'éloignant le plus qu'ils pouvoient de la Philosophie de l'Ecole, qui regnoit dans le parti opposé, alloient jusqu'au mepris de la Philosophie même, qui leur étoit suspecte: et la contestation éclata enfin à Helmstät par l'animosité de Daniel Hofman, Théologien habile d'ailleurs, et qui avoit acquis autres fois de la reputation à la Conference de Quedlinbourg, où Tileman Heshusius et luy avoient été de la part du Duc Jules de Bronswic, lors qu'il refusa de recevoir la Formule de Concorde. Je ne say comment le Docteur Hofman s'emporta contre la Philosophie, au lieu de se contenter de blâmer les abus que les Philosophes en font: mais il eut en tête Jean Caselius, homme celèbre, estimé des Princes et des Savans de son temps; et le Duc de Bronswic Henri Jules (fils de Jules, fondateur de l'Université) ayant pris la peine luy même d'examiner la matiere, condamna le Theologien. Il y a eu quelques petites disputes semblables depuis, mais on a tousjours trouvé que c'étoient des malentendus. Paul Slevogt, Professeur celèbre à Jena en Thuringue, et dont les dissertations, qui nous restent, marquent encor, combien il étoit versé dans la Philosophie Scolastique, et dans la literature Hebraïque, avoit publié dans sa jeunesse sous le titre de Pervigilium un petit livre de dissidio Theologi et Philosophi in utriusque principiis fundato, au sujet de la Question si Dieu est cause par accident du péché. Mais on voyoit bien que son but étoit de montrer que les Théologiens abusent quelques fois des termes philosophiques.

14. Pour venir à ce qui est arrivé de mon temps, je me souviens qu'en 1666, lors que Louis Meyer, Medecin d'Amsterdam, publia sans se nommer le livre intitulé Philosophia Scripturae interpres (que plusieurs ont donné mal à propos à Spinosa, son ami) les Théologiens de Hollande se remuerent, et leur écrits contre ce livre firent naistre de grandes contestations entre eux, plusieurs jugeans que les Cartesiens, en refutant le Philosophe Anonyme, avoient trop accordé à la Philosophie. Jean de Labadie (avant qu'il se fût separé des Eglises Reformées, sous prétexte de quelques abus qu'il disoit s'être glissés dans la pratique publique, et qu'il jugeoit insupportables) attaqua le livre de M. de Wolzogue, et le traita de pernicieux; et d'un autre côté M. Vogelsang, M. van der Weye, et quelques autres Anti-Cocceïens combattirent aussi le même livre avec beaucoup d'aigreur; mais l'accusé gagna sa cause dans un Synode.

On parla depuis en Hollande de Théologiens rationaux et non-rationaux, distinction de parti dont M. Bayle fait souvent mention, se declarant enfin contre les premiers; mais il ne paroit pas qu'on ait encor bien donné les regles precises, dont les uns et les autres conviennent ou ne conviennent pas à l'égard de l'usage de la raison dans l'explication de la Sainte Ecriture.

15. Une dispute semblable a pensé troubler encor depuis peu les Eglises de la Confession d'Augsbourg. Quelques Maîtres ès Arts dans l'Université de Leipzig, faisant des leçons particulieres chés eux aux Etudians qui les alloient trouver pour apprendre ce qu'on appelle la Philologie Sacrée, suivant l'usage de cette Université et de quelques autres, où ce genre d'etude n'est point reservé à la Faculté de Théologie: ces Maîtres, dis-je, presserent l'etude des saintes ecritures et l'exercice de la pieté plus que leur pareils n'avoient coutume de faire. Et l'on pretend qu'ils avoient outré certaines choses, et donné des soubçons de quelque nouveauté dans la doctrine: ce qui leur fit donner le nom de Piétistes, comme d'une Secte nouvelle, nom qui depuis a fait tant de bruit en Allemagne, et a été appliqué bien ou mal à ceux qu'on soubçonnoit, ou qu'on faisoit semblant de soubçonner de Fanatisme, ou même d'hypocrisie, cachée sous quelque apparence de réforme. Or quelques uns des auditeurs de ces Maîtres s'étant trop distingués par des manieres qu'on trouva choquantes, et entr'autres par le mépris de la Philosophie, dont on disoit qu'ils avoient brulé les cahiers des leçons, on crut que leur Maîtres rejettoient la Philosophie: mais ils s'en justifierent fort bien, et on ne put les convaincre, ny de cette erreur, ny des heresies qu'on leur imputoit.

16. La question de l'usage de la Philosophie dans la Theologie, a été fort agitée parmy les Chretiens, et l'on a eu de la peine à convenir des bornes de cet usage, quand on est entré dans le détail. Les Mysteres de la Trinité, de l'Incarnation et de la Sainte Cene donnerent le plus d'occasion à la dispute. Les Photiniens nouveaux combattant les deux premiers Mysteres, se servoient de certaines Maximes Philosophiques, dont André Kesler, Theologien de la Confession d'Augsbourg, a donné le precis dans les Traités divers qu'il a publiés sur les parties de la Philosophie Socinienne Mais quant à leur Metaphysique, on s'en pourroit instruire davantage par la lecture de celle de Christofle Stegman Socinien, qui n'est pas encor imprimée, que j'avois vue dans ma jeunesse, et qui m'a été encor communiquée depuis peu.

17. Calovius et Scherzerus, auteurs bien versés dans la philosophie de l'Ecole, et plusieurs autres Theologiens habiles ont amplement repondu aux Sociniens, et souvent avec succés; ne s'étant point contentés des réponses generales un peu cavalieres dont on se servoit ordinairement contre eux, et qui revenoient à dire que leur Maximes étoient bonnes en philosophie et non pas en theologie; que c'étoit le defaut de l'Hétérogénéité qui s'appelle μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, si quelqu'un les employoit quand il s'agit de ce qui passe la Raison; et que la Philosophie devoit être traitée en servante, et non pas en maîtresse, par rapport à la Théologie, suivant le titre du livre de Robert Baronius Ecossois, intitulé: Philosophia Theologiae ancillans. Enfin que c'étoit une Hagar auprès de Sara, qu'il falloit chasser de la maison avec son Ismael, quand elle faisoit la mutine. Il y a quelque chose de bon dans ces réponses; mais comme on en pourroit abuser, et commettre mal à propos les verités naturelles et les verités révélées, les Savans se sont attachés à distinguer ce qu'il y a de necessaire et d'indispensable dans les verités naturelles ou philosophiques, d'avec ce qui ne l'est point.

18. Les deux partis Protestans sont assés d'accord entre eux, quand il s'agit de faire la guerre aux Sociniens: et comme la philosophie de ces sectaires n'est pas des plus exactes, on a reussi le plus souvent à la battre en ruine. Mais les mêmes Protestans se sont brouillés entre eux à l'occasion du Sacrement d'Eucharistie, lorsqu'une partie de ceux qui s'appellent Reformés (c'est à dire ceux qui suivent en cela plustost Zwingle que Calvin) a paru reduire la participation du corps de Jesus Christ dans la Sainte Cene, à une simple representation de figure, en se servant de la maxime des Philosophes, qui porte qu'un corps ne peut être qu'en un seul lieu à la fois: au lieu que les Evangeliques (qui s'appellent ainsi dans un sens particulier, pour se distinguer des Reformés) étant plus attachés au sens literal, ont jugé avec Luther, que cette participation étoit réelle, et qu'il y avoit là un Mystere surnaturel. Ils rejettent, à la verité, le dogme de la Transsubstantiation qu'ils croyent peu fondé dans le Texte; et ils n'approuvent point non plus celuy de la Consubstantiation ou de l'impanation, qu'on ne peut leur imputer que faute d'être bien informé de leur sentiment, puisqu'ils n'admettent point l'inclusion du corps de Jesus Christ dans le pain, et ne demandent même aucune union de l'un avec l'autre: mais ils demandent au moins une concomitance, en sorte que ces

deux substances soyent reçues toutes deux en même temps. Ils croyent que la signification ordinaire des paroles de Jesus Christ dans une occasion aussi importante que celle où il s'agissoit d'exprimer ses dernieres volontés, doit être conservée; et pour maintenir que ce sens est exemt de toute absurdité qui nous en pourroit éloigner, ils soutiennent que la maxime philosophique, qui borne l'existence et la participation des corps à un seul lieu, n'est qu'une suite du cours ordinaire de la nature. Ils ne detruisent pas pour cela la presence ordinaire du corps de nostre Sauveur, telle qu'elle peut convenir au corps le plus glorifié. Ils n'ont point recours à je ne say quelle diffusion d'Ubiquité, qui le dissiperoit et ne le laisseroit trouver nulle part; et ils n'admettent pas non plus la Replication multipliée de quelques Scolastiques, comme si un même corps étoit en même temps assis icy et debout ailleurs. Enfin ils s'expliquent de telle sorte, qu'il semble à plusieurs que le sentiment de Calvin, autorisé par plusieurs confessions de foy des Eglises qui ont reçu la doctrine de cet Auteur, lors qu'il établit une participation de la substance, n'est pas si eloigné de la Confession d'Augsbourg, qu'on pourroit penser; et ne diffère peutêtre qu'en ce que pour cette participation il demande la veritable foy, outre la reception orale des Symboles, et exclut par consequent les indignes.

19. On voit par là que le dogme de la participation réelle et substantielle se peut soutenir (sans recourir aux opinions étranges de quelques Scolastiques) par une Analogie bien entendue entre l'operation immediate, et la presence. Et comme plusieurs philosophes ont jugé que, même dans l'ordre de la nature, un corps peut operer immediatement en distance sur plusieurs corps éloignés tout à la fois; ils croyent, à plus forte raison, que rien ne peut empêcher la toute-puissance divine de faire qu'un corps soit present à plusieurs corps ensemble, n'y ayant pas un grand trajet de l'operation immediate à la presence, et peutêtre l'une dependant de l'autre. Il est vray que, depuis quelque temps, les philosophes modernes ont rejetté l'operation naturelle immediate d'un corps sur un autre corps éloigné, et j'avoue que je suis de leur sentiment. Cependant l'operation en distance vient d'être rehabilitée en Angleterre par l'excellent M. Newton, qui soutient qu'il est de la nature des corps de s'attirer et de peser les uns sur les autres, à proportion de la masse d'un chacun et des rayons d'attraction qu'il reçoit: sur quoy le celebre M. Lock a déclaré en repondant à M. l'Évêque Stillingfleet, qu'après avoir

vû le livre de M. Newton, il retracte ce qu'il avoit dit luy même, suivant l'opinion des modernes, dans son Essai sur l'entendement, savoir qu'un corps ne peut operer immediatement sur un autre qu'en le touchant par sa superficie, et en le poussant par son mouvement: et il reconnoit que Dieu peut mettre des proprietés dans la matiere, qui la fassent operer dans l'éloignement. C'est ainsi que les Theologiens de la Confession d'Augsbourg soutiennent qu'il depend de Dieu, non seulement qu'un corps opere immediatement sur plusieurs autres éloignés entr'eux, mais qu'il existe même auprès d'eux, et en soit reçu d'une maniere dans laquelle les intervalles des lieux et les dimensions des espaces n'ayent point de part. Et quoyque cet effect surpasse les forces de la nature, ils ne croyent point qu'on puisse faire voir qu'il surpasse la puissance de l'Auteur de la nature, à qui il est aisé d'abroger les loix qu'il a données, ou d'en dispenser comme bon luy semble, de la même maniere qu'il a pû faire nager le fer sur l'eau, et suspendre l'operation du feu sur le corps humain.

20. J'ay trouvé en conférant le Rationale Theologicum de Nicolaus Vedelius, avec la réfutation de Joannes Musaeus, que ces deux Auteurs, dont l'un est mort Professeur à Franecker après avoir enseigné à Geneve, et l'autre a été fait enfin premier Theologien à Jena, s'accordent assés sur les regles principales de l'usage de la Raison; mais que c'est dans l'application des regles, qu'ils ne conviennent pas. Car ils sont d'accord que la Revelation ne sauroit être contraire aux verités, dont la necessité est appelée par les philosophes Logique ou Metaphysique, c'est à dire, dont l'opposé implique contradiction, et ils admettent encor tous deux, que la Revelation pourra combattre des maximes dont la necessité est appelée Physique, qui n'est fondée que sur les loix que la volonté de Dieu a prescrites à la nature. Ainsi la question, si la presence d'un même corps en plusieurs lieux est possible dans l'ordre surnaturel, ne regarde que l'application de la regle, et pour decider cette question demonstrativement par la raison, il faudroit expliquer exactement en quoy consiste l'essence du corps. Les Reformés mêmes ne conviennent pas entr'eux là dessus; les Cartesiens la reduisent à l'etendue, mais leur adversaires s'y opposent; et je croy même avoir remarqué que Gisbertus Voëtius, celebre Theologien d'Utrecht, doutoit de la pretendue impossibilité de la pluralité des lieux.

21. D'ailleurs quoyque les deux partis protestans conviennent, qu'il faut distinguer ces deux necessités que je viens de marquer, c'est à dire la nécessité Metaphysique et la nécessité Physique, et que la premiere est indispensable, même dans les mysteres; ils ne sont pas encor assés convenus des regles d'interpretation qui peuvent servir à determiner en quel cas il est permis d'abandonner la lettre, lorsqu'on n'est pas asseuré qu'elle est contraire aux verités indispensables: car on convient qu'il y a des cas où il faut rejetter une interpretation literale, qui n'est pas absolument impossible, lorsqu'elle est peu convenable d'ailleurs. Par exemple, tous les interpretes conviennent, que lorsque nôtre Seigneur dit qu'Herode étoit un renard, il l'entendoit Metaphoriquement; et il en faut venir là, à moins de s'imaginer avec quelques fanatiques, que, pour le temps que durèrent les paroles de nôtre Seigneur, Herode fut changé effectivement en renard. Mail il n'en est pas de même des textes fondamentaux des Mysteres, où les Theologiens de la Confession d'Augsbourg jugent qu'il faut se tenir au sens literal; et cette discussion appartenant à l'art d'interpreter, et non pas à ce qui est proprement de la Logique, nous n'y entrerons point icy, d'autant qu'elle n'a rien de commun avec les disputes qui se sont élevées depuis peu sur la Conformité de la Foy avec la Raison.

22. Les Theologiens de tous les partis, comme je pense (les seuls Fanatiques exceptés) conviennent au moins qu'aucun article de foy ne sauroit impliquer contradiction, ny contrevenir aux demonstrations aussi exactes que celles des Mathematiques, où le contraire de la conclusion peut être reduit ad absurdum, c'est à dire, à la contradiction; et S. Athanase s'est moqué avec raison du galimatias de quelques auteurs de son temps, qui avoient soutenu que Dieu avoit pati sans passion. Passus est impassibiliter. O ludicram doctrinam, aedificantem simul et demolientem! Il s'ensuit de là que certains Auteurs ont été trop faciles à accorder que la Sainte Trinité est contraire à ce grand principe, qui porte que deux choses, qui sont les mêmes avec une troisième, sont aussi les mêmes entr'elles; c'est à dire, si A est le même avec B, et si C est le même avec B, qu'il faut qu'A et C soyent aussi les mêmes entr'eux. Car ce principe est une suite immediate de celuy de la contradiction, et fait le fondement de toute la Logique; et s'il cesse, il n'y a pas moyen de raisonner avec certitude. Ainsi lorsqu'on dit que

le Pere est Dieu, que le Fils est Dieu, et que le Saint Esprit est Dieu, et que cependant il n'y a qu'un Dieu, quoyque ces trois Personnes different entr'elles, il faut juger que ce mot Dieu n'a pas la même signification au commencement et à la fin de cette expression. En effect, il signifie tantôt la Substance Divine, tantôt une Personne de la Divinité. Et l'on peut dire generalement qu'il faut prendre garde de ne jamais abandonner les verités necessaires et eternelles, pour soutenir les Mysteres, de peur que les ennemis de la religion ne prennent droit là dessus de decrier et la Religion et les Mysteres.

23. La distinction qu'on a coutume de faire entre ce qui est au dessus de la raison, et ce qui est contre la raison, s'accorde assés avec la distinction qu'on vient de faire entre les deux especes de la necessité. Car ce qui est contre la raison, est contre les verités absolument certaines et indispensables; et ce qui est au dessus de la raison, est contraire seulement à ce qu'on a coutume d'experimenter ou de comprendre. C'est pourquoy je m'etonne qu'il y ait des gens d'esprit qui combattent cette distinction, et que M. Bayle soit de ce nombre. Elle est asseurement tres bien fondée. Une verité est au dessus de la raison, quand nostre esprit (ou même tout esprit creé) ne la sauroit comprendre: et telle est, à mon avis, la Sainte Trinité; tels sont les miracles reservés à Dieu seul, comme par exemple, la Création; tel est le choix de l'ordre de l'Univers, qui depend de l'Harmonie Universelle, et de la connoissance distincte d'une infinité de choses à la fois. Mais une verité ne sauroit jamais être contre la raison, et bien loin qu'un dogme combattu et convaincu par la raison soit incomprehensible, l'on peut dire que rien n'est plus aisé à comprendre, ny plus manifeste, que son absurdité. Car j'ay remarqué d'abord que par LA RAISON on n'entend pas icy les opinions et les discours des hommes, ny même l'habitude qu'ils ont prise de juger des choses suivant le cours ordinaire de la nature, mais l'enchainement inviolable des verités.

24. Il faut venir maintenant à la grande question que M. Bayle a mis sur le tapis depuis peu, savoir, si une verité, et sur tout une verité de foy pourra être sujette à des objections insolubles. Cet excellent Auteur semble soutenir hautement l'affirmative de cette question: il cite des Theologiens graves de son Parti, et même de celuy de Rome, qui paroissent dire ce qu'il prétend; et il allegue des philosophes qui ont cru qu'il

y a même des verités philosophiques, dont les defenseurs ne sauroient repondre aux objections qu'on leur fait. Il croit que la doctrine de la Predestination est de cette nature dans la Theologie, et celle de la composition du Continuum dans la Philosophie. Ce sont en effect les deux Labyrinthes qui ont exercé de tout temps les Theologiens et les Philosophes. Libertus Fromondus, Théologien de Louvain (grand ami de Jansenius, dont il a même publié le livre posthume intitulé Augustinus) qui a fort travaillé sur la Grace, et qui a aussi fait un livre exprès intitulé Labyrinthus de compositione continui, a bien expérimenté les difficultés de l'un et de l'autre: et le fameux Ochin a fort bien representé ce qu'il appelle les labyrinthes de la predestination.

25. Mais ces auteurs n'ont point nié qu'il soit possible de trouver un fil dans le Labyrinthe, et ils auront reconnu la difficulté, mais ils ne seront point allés du difficile jusqu'à l'impossible. Pour moy, j'avoue que je ne saurois être du sentiment de ceux qui soutiennent qu'une verité peut souffrir des objections invincibles: car une objection est elle autre chose qu'un argument dont la conclusion contredit à nostre these? Et un argument invincible n'est il pas une demonstration? Et comment peut on connoitre la certitude des demonstrations, qu'en examinant l'argument en détail, la forme et la matiere? afin de voir si la forme est bonne, et puis si chaque premisse est ou reconnue ou prouvée par un autre argument de pareille force, jusqu'à ce qu'on n'ait besoin que de premisses reconnues. Or s'il y a une telle objection contre nostre these, il faut dire que la fausseté de cette these est demontrée, et qu'il est impossible que nous puissions avoir des raisons suffisantes pour la prouver; autrement deux contradictoires seroient veritables tout à la fois. Il faut tousjours ceder aux demonstrations, soit qu'elles soyent proposées pour affirmer, soit qu'on les avance en forme d'objections. Et il est injuste et inutile de vouloir affoiblir les preuves des adversaires sous pretexte que ce ne sont que des objections, puisque l'adversaire a le même droit, et peut renverser les denominations, en honorant ses argumens du nom de preuves, et abbaissant les nostres par le nom fletrissant d'objections.

26. C'est une autre question, si nous sommes tousjours obligés d'examiner les objections qu'on nous peut faire, et de conserver quelque doute sur nostre sentiment, ou ce qu'on appelle Formidinem oppositi, jus-

qu'à ce qu'on ait fait cet examen. J'oserois dire que non, car autrement on ne viendroit jamais à la certitude, et nostre conclusion seroit tousjours provisionelle: et je croy que les habiles Géometres ne se mettront gueres en peine des objections de Joseph Scaliger contre Archimede, ou de celles de M. Hobbes contre Euclide; mais c'est parce qu'ils sont bien seurs des demonstrations qu'ils ont comprises. Cependant il est bon quelquefois d'avoir la complaisance d'examiner certaines objections: car outre que cela peut servir à tirer les gens de leur erreur, il peut arriver que nous en profitions nous mêmes; car les paralogismes specieux renferment souvent quelque ouverture utile, et donnent lieu à resoudre quelques difficultés considerables. C'est pourquoy j'ay tousjours aimé des objections ingenieuses contre mes propres sentimens, et je ne les ay jamais examinées sans fruit: temoins celles que M. Bayle a faites autrefois contre mon Système de l'Harmonie préetablie, sans parler icy de celles que M. Arnaud, M. l'Abbé Foucher et le Pere Lami Benedictin m'ont faites sur le même sujet. Mais pour revenir à la question principale, je conclus par les raisons que je viens de rapporter, que lorsqu'on propose une objection contre quelque verité, il est tousjours possible d'y repondre comme il faut.

27. Peutêtre aussi que M. Bayle ne prend pas les objections insolubles dans le sens que je viens d'exposer; et je remarque qu'il varie, au moins dans ses expressions: car, dans sa reponse posthume à M. le Clerc, il n'accorde point qu'on puisse opposer des demonstrations aux verités de la foy. Il semble donc qu'il ne prend les objections pour invincibles, que par rapport à nos lumieres presentes, et il ne desespere pas même dans cette reponse p. 35 que quelqu'un ne puisse un jour trouver un denouement peu connu jusqu'icy. On en parlera encor plus bas. Cependant je suis d'une opinion qui surprendra peutêtre; c'est que je croy que ce denouement est tout trouvé, et n'est pas même des plus difficiles, et qu'un genie mediocre, capable d'assés d'attention, et se servant exactement des regles de la Logique vulgaire, est en etat de repondre à l'objection la plus embarassante contre la verité, lorsque l'objection n'est prise que de la raison, et lorsqu'on pretend que c'est une Demonstration. Et quelque mepris que le vulgaire des modernes ait aujourd'huy pour la Logique d'Aristote, il faut reconnoitre qu'elle enseigne des moyens infallibles de resister à l'erreur dans ces occasions. Car on n'a qu'à examiner l'argument suivant les regles, et il y aura tousjours moyen de voir

s'il manque dans la forme, ou s'il y a des premisses qui ne soyent pas encor prouvées par un bon argument.

28. C'est toute autre chose quand il ne s'agit que des vraisemblances, car l'art de juger des raisons vraisemblables n'est pas encor bien établi, de sorte que nostre Logique à cet égard est encor tres imparfaite, et que nous n'en avons presque jusqu'icy que l'art de juger des demonstrations. Mais cet art suffit icy: car quand il s'agit d'opposer la raison à un article de nostre foy, on ne se met point en peine des objections qui n'aboutissent qu'à la vraisemblance: puisque tout le monde convient que les mysteres sont contre les apparences, et n'ont rien de vraisemblable, quand on ne les regarde que du côté de la raison; mais il suffit qu'il n'y ait rien d'absurde. Ainsi il faut des demonstrations pour les refuter.

29. Et c'est ainsi sans doute qu'on le doit entendre, quand la S. Ecriture nous avertit que la sagesse de Dieu est une folie devant les hommes, et quand S. Paul a remarqué que l'Evangile de Jesus Christ est une folie aux Grecs, aussi bien qu'un scandale aux Juifs; car au fond, une verité ne sauroit contredire à l'autre, et la lumière de la Raison n'est pas moins un don de Dieu que celle de la Revelation. Aussi est ce une chose sans difficulté parmy les Theologiens qui entendent leur metier, que les motifs de credibilité justifient, une fois pour toutes, l'autorité de la S. Ecriture devant le Tribunal de la Raison, afin que la Raison luy cede dans la suite, comme à une nouvelle lumière, et luy sacrifie toutes ses vraisemblances. C'est à peu près comme un nouveau Chef envoyé par le Prince doit faire voir ses Lettres Patentes dans l'Assemblée où il doit presider par apres. C'est à quoy tendent plusieurs bons livres que nous avons de la verité de la Religion, tels que ceux d'Augustinus Steuchus, de Du Plessis-Mornay, ou de Grotius: car il faut bien qu'elle ait des caracteres que les fausses religions n'ont pas; autrement Zoroastre, Brama, Somonacodom et Mahomet seroient aussi croyables que Moïse et Jesus Christ. Cependant la Foy Divine elle même, quand elle est allumée dans l'ame, est quelque chose de plus qu'une opinion, et ne depend pas des occasions ou des motifs qui l'ont fait naître; elle va au delà de l'entendement, et s'empare de la volonté et du coeur, pour nous faire agir avec chaleur et avec plaisir, comme la loy de Dieu le commande, sans qu'on

ait plus besoin de penser aux raisons, ny de s'arrester aux difficultés de raisonnement que l'esprit peut envisager.

30. Ainsi ce que nous venons de dire sur la Raison Humaine, qu'on exalte et qu'on degrade tour à tour, et souvent sans regle et sans mesure, peut faire voir nostre peu d'exactitude, et combien nous sommes complices de nos erreurs. Il n'y auroit rien de si aisé à terminer que ces disputes sur les droits de la foy et de la raison, si les hommes vouloient se servir des regles les plus vulgaires de la Logique, et raisonner avec tant soit peu d'attention. Au lieu de cela, ils s'embrouillent par des expressions obliques et ambigues, qui leur donnent un beau champ de declamer, pour faire valoir leur esprit et leur doctrine: de sorte qu'il semble qu'ils n'ont point d'envie de voir la verité toute nue, peutêtre parce qu'ils craignent qu'elle ne soit plus desagreable que l'erreur, faute de connoitre la beauté de l'Auteur de toutes choses, qui est la source de la verité.

31. Cette negligence est un defaut general de l'Humanité, qu'on ne doit reprocher à aucun en particulier. *Abundamus dulcibus vitiis*, comme Quinctilien le disoit du style de Seneque, et nous nous plaisons à nous egarer. L'exactitude nous gêne, et les regles nous paroissent des puerilités. C'est pourquoy la Logique vulgaire (laquelle suffit pourtant à peu près pour l'examen des raisonnemens qui tendent à la certitude) est renvoyée aux écoliers; et l'on ne s'est pas même avisé de celle qui doit regler le poids des vraisemblances, et qui seroit si necessaire dans les déliberations d'importance. Tant il est vray que nos fautes pour la pluspart viennent du mépris ou du defaut de l'art de penser; car il n'y a rien de plus imparfait que nostre Logique, lorsqu'on va au delà des argumens necessaires; et les plus excellens philosophes de nostre temps, tels que les Auteurs de l'Art de penser, de la Recherche de la verité, et de l'Essai sur l'entendement, ont eté fort éloignés de nous marquer les vrais moyens propres à aider cette faculté qui nous doit faire *peser les apparences* du vray et du faux: sans parler de *l'art d'inventer*, où il est encor plus difficile d'atteindre, et dont on n'a que des échantillons fort imparfaits dans les Mathematiques.

32. Une des choses qui pourroit avoir contribué le plus à faire croire à M. Bayle qu'on ne sauroit satisfaire aux difficultés de la raison contre la foy, c'est qu'il semble demander que Dieu soit justifié d'une maniere pareille à celle dont on se sert ordinairement pour plaider la cause d'un

homme accusé devant son Juge. Mais il ne s'est point souvenu que dans les Tribunaux des hommes, qui ne sauroient tousjours penetrer jusqu'à la verité, on est souvent obligé de se regler sur les indices et sur les vraisemblances, et sur tout sur les presomptions ou prejugés; au lieu qu'on convient, comme nous l'avons déja remarqué, que les Mysteres ne sont point vraisemblables. Par exemple, M Bayle ne veut point qu'on puisse justifier la bonté de Dieu dans la permission du peché, parce que la vraisemblance seroit contre un homme qui se trouveroit dans un cas qui nous paroitroit semblable à cette permission. Dieu prévoit qu'Eve sera trompée par le serpent, s'il la met dans les circonstances où elle s'est trouvée depuis; et cependant il l'y a mise. Or si un Pere ou un Tuteur en faisoit autant à l'égard de son enfant ou de son pupille, un ami à l'égard d'une jeune personne dont la conduite le regarde, le Juge ne se payeroit pas des excuses d'un Advocat qui diroit qu'on a seulement permis le mal, sans le faire, ny le vouloir: il prendroit cette permission même pour une marque de la mauvaise volonté, et il la considereroit comme un peché d'omission, qui rendroit celuy qui en seroit convaincu complice du peché de commission d'un autre.

33. Mais il faut considerer que lorsqu'on a prevu le mal, qu'on ne l'a point empeché, quoyqu'il paroisse qu'on ait pu le faire aisément, et qu'on a même fait des choses qui l'ont facilité, il ne s'ensuit point pour cela nécessairement qu'on en soit le complice; ce n'est qu'une presomption tres forte, qui tient ordinairement lieu de verité dans les choses humaines, mais qui seroit détruite par une discussion exacte du fait, si nous en étions capables par rapport à Dieu; car on appelle presomption chez les Jurisconsultes, ce qui doit passer pour verité par provision, en cas que le contraire ne se prouve point, et il dit plus que conjecture, quoyque le Dictionnaire de l'Academie n'en ait point epluché la difference. Or il y a lieu de juger indubitablement qu'on apprendroit par cette discussion, si l'on y pouvoit arriver, que des raisons tres justes, et plus fortes que celles qui y paroissent contraires, ont obligé le plus sage de permettre le mal, et de faire même des choses qui l'ont facilité. On en donnera quelques instances cy dessous.

34. Il n'est pas fort aisé, je l'avoue, qu'un Pere, qu'un Tuteur, qu'un ami puisse avoir de telles raisons dans le cas dont il s'agit. Cependant la chose n'est pas absolument impossible, et un habile faiseur de Romans

pourroit peutêtre trouver un cas extraordinaire, qui justifieroit même un homme dans les circonstances que je viens de marquer: mais à l'égard de Dieu, l'on n'a point besoin de s'imaginer ou de verifier des raisons particulieres, qui l'ayent pu porter à permettre le mal; les raisons generales suffisent. L'on sait qu'il a soin de tout l'Univers, dont toutes les parties sont liées; et l'on en doit inferer qu'il a eu une infinité d'égards, dont le resultat luy a fait juger qu'il n'étoit pas à propos d'empecher certains maux.

35. On doit même dire qu'il faut necessairement qu'il y ait eu de ces grandes ou plustost d'invincibles raisons, qui ayent porté la Divine Sagesse à la permission du mal, qui nous étonne, par cela même que cette permission est arrivée: car rien ne peut venir de Dieu qui ne soit parfaitement conforme à la bonté, à la justice et à la sainteté. Ainsi nous pouvons juger par l'evenement (ou a posteriori) que cette permission étoit indispensable, quoyqu'il ne nous soit pas possible de le montrer (a priori) par le detail des raisons que Dieu peut avoir eues pour cela; comme il n'est pas necessaire non plus que nous le montrions pour le justifier. M. Bayle luy même dit fort bien là-dessus: (Rep. au Provinc. Ch. 165 Tom. 3 p. 1067) le peché s'est introduit dans le monde, Dieu donc a pu le permettre sans deroger à ses perfections; ab actu ad potentiam valet consequentia. En Dieu cette consequence est bonne: il l'a fait, donc il l'a bien fait. Ce n'est donc pas que nous n'ayons aucune notion de la justice en general qui puisse convenir aussi à celle de Dieu; et ce n'est pas non plus que la justice de Dieu ait d'autres regles que la justice connue des hommes; mais c'est que le cas dont il s'agit est tout different de ceux qui sont ordinaires parmy les hommes. Le droit universel est le même pour Dieu et pour les hommes; mais le fait est tout different dans le cas dont il s'agit.

36. Nous pouvons même supposer ou feindre (comme j'ay déja remarqué) qu'il y ait quelque chose de semblable parmy les hommes à ce cas qui a lieu en Dieu. Un homme pourroit donner de si grandes et de si fortes preuves de sa vertu et de sa sainteté, que toutes les raisons les plus apparentes que l'on pourroit faire valoir contre luy pour le charger d'un prétendu crime, par exemple, d'un larcin, d'un assassinat, meriteroient d'être rejettées comme des calomnies de quelques faux temoins, ou comme un jeu extraordinaire du hasard, qui fait soubçonner quelquesfois les plus

innocens. De sorte que dans un cas où tout autre seroit en danger d'être condamné, ou d'être mis à la question (selon les droits des lieux), cet homme seroit absous par ses juges d'une commune voix. Or dans ce cas, qui est rare en effect, mais qui n'est pas impossible, on pourroit dire en quelque façon (sano sensu) qu'il y a un combat entre la raison et la foy, et que les regles du droit sont autres par rapport à ce personnage, que par rapport au reste des hommes. Mais cela bien expliqué signifiera seulement que des apparences de raison cedent icy à la foy, qu'on doit à la parole et à la probité de ce grand et saint homme: et qu'il est privilegié par dessus les autres hommes, non pas comme s'il y avoit une autre jurisprudence pour luy, ou comme si l'on n'entendoit pas ce que c'est que la justice par rapport à luy; mais parce que les regles de la justice universelle ne trouvent point icy l'application qu'elles reçoivent ailleurs, ou plustost parce qu'elles le favorisent, bien loin de le charger; puisqu'il y a des qualités si admirables dans ce personnage, qu'en vertu d'une bonne Logique des vraisemblances, on doit ajouter plus de foy à sa parole qu'à celle de plusieurs autres.

37. Puisqu'il est permis icy de faire des fictions possibles, ne peut on pas s'imaginer que cet homme incomparable soit l'Adepte ou le Possesseur

de la benite Pierre

Qui peut seule enrichir tous les Rois de la terre,

et qu'il fasse tous les jours des dépenses prodigieuses pour nourrir et pour tirer de la misere une infinité de pauvres? Or s'il y avoit je ne say combien de temoins, ou je ne say quelles apparences, qui tendissent à prouver que ce grand bienfaiteur du genre humain vient de commettre quelque larcin, n'est il pas vray que toute la terre se moqueroit de l'accusation, quelque specieuse qu'elle put être? Or Dieu est infiniment au dessus de la bonté et de la puissance de cet homme, et par consequent il n'y a point de raisons, quelques apparentes qu'elles soyent, qui puissent tenir contre la foy, c'est à dire, contre l'assurance ou contre la confiance en Dieu, avec laquelle nous pouvons et devons dire, que Dieu a tout fait comme il faut. Les objections ne sont donc point insolubles. Elles ne contiennent que des prejugés et des vraisemblances, mais qui sont detruites par des raisons incomparablement plus fortes. Il ne faut pas dire non plus, que ce que nous appellons justice, n'est rien par rapport

à Dieu, qu'il est le Maître absolu de toutes choses, jusqu'à pouvoir condamner les innocens, sans violer sa justice; ou enfin que la justice est quelque chose d'arbitraire à son égard; expressions hardies et dangereuses, où quelques uns se sont laissé entraîner au prejudice des attributs de Dieu: puisqu'en ce cas il n'y auroit point de quoy louer sa bonté et sa justice; et tout seroit de même que si le plus mechant esprit, le Prince des mauvais genies, le mauvais principe des Manichéens, étoit le seul Maître de l'Univers, comme on l'a déja remarqué cy dessus. Car quel moyen y auroit il de discerner le veritable Dieu d'avec le faux Dieu de Zoroastre, si toutes les choses dependoient du caprice d'un pouvoir arbitraire, sans qu'il y eût ny regle, ny égard pourquoy que ce fût?

38. Il est donc plus que visible, que rien ne nous oblige à nous engager dans une si étrange doctrine, puisqu'il suffit de dire que nous ne connoissons pas assés le fait, quand il s'agit de repondre aux vraisemblances, qui paroissent mettre en doute la justice et la bonté de Dieu, et qui s'evanouiroient, si le fait nous étoit bien connu. Nous n'avons pas besoin non plus de renoncer à la raison pour écouter la foy, ny de nous crever les yeux pour voir clair, comme disoit la Reine Christine: il suffit de rejetter les apparences ordinaires, quand elles sont contraires aux mysteres: ce qui n'est point contraire à la raison, puisque même dans les choses naturelles nous sommes bien souvent desabusés des apparences par l'experience ou par des raisons superieures. Mais tout cela n'a eté mis icy par avance que pour mieux faire entendre en quoy consiste le defaut des objections, et l'abus de la raison, dans le cas present, où l'on pretend qu'elle combat la foy avec le plus de force: nous viendrons ensuite à une plus exacte discussion de ce qui regarde l'origine du mal et la permission du peché avec ses suites.

39. Pour à present, il sera bon de continuer à examiner l'importante question de l'usage de la raison dans la theologie, et de faire des reflexions sur ce que M. Bayle a dit là-dessus en divers lieux de ses ouvrages. Comme il s'étoit attaché dans son Dictionnaire historique et critique à mettre les objections des Manichéens et celles des Pyrrhoniens dans leur jour, et comme ce dessein avoit été censuré par quelques personnes zelées pour la religion, il mit une dissertation à la fin de la seconde edition de ce Dictionnaire, qui tendoit à faire voir par des exemples, par des autorités et par des raisons, l'innocence et l'utilité de son procedé.

Je suis persuadé (comme j'ay dit cy dessus) que les objections specieuses qu'on peut opposer à la verité sont tres utiles: et qu'elles servent à la confirmer et à l'eclaircir, en donnant occasion aux personnes intelligentes de trouver de nouvelles ouvertures, ou de faire mieux valoir les anciennes. Mais M. Bayle y cherche une utilité toute opposée: qui seroit de faire voir la puissance de la foy, en montrant que les verités qu'elle enseigne ne sauroient soutenir les attaques de la raison, et qu'elle ne laisse pas de se maintenir dans le coeur des fideles. M. Nicole semble appeller cela le triomphe de l'autorité de Dieu sur la raison humaine, dans les paroles que M. Bayle rapporte de luy, dans le 3. Tome de sa Reponse aux questions d'un provincial (ch. 177 p. 120). Mais comme la raison est un don de Dieu, aussi bien que la foy, leur combat feroit combattre Dieu contre Dieu; et si les objections de la raison contre quelque article de foy sont insolubles, il faudra dire que ce pretendu article sera faux et non revelé: ce sera une chimere de l'esprit humain, et le triomphe de cette foy pourra être comparé aux feux de joye que l'on fait apres avoir été battu. Telle est la doctrine de la damnation des enfans non bâtizés, que M. Nicole veut faire passer pour une suite du peché originel; telle seroit la condamnation eternelle des adultes qui auroient manqué des lumieres necessaires pour obtenir le salut.

40. Cependant tout le monde n'a pas besoin d'entrer dans des discussions theologiques; et des personnes, dont l'etat est peu compatible avec les recherches exactes, doivent se contenter des enseignemens de la foy, sans se mettre en peine des objections; et si par hasard quelque difficulté tres forte venoit à les frapper, il leur est permis d'en detourner l'esprit, en faisant à Dieu un sacrifice de leur curiosité: car lorsqu'on est assûré d'une verité, on n'a pas même besoin d'ecouter les objections. Et comme il y a bien des gens dont la foy est assés petite et assés peu enracinée pour soutenir ces sortes d'épreuves dangereuses, je croy qu'il ne leur faut point presenter ce qui pourroit être un poison pour eux; ou si l'on ne peut leur cacher ce qui n'est que trop public, il faut y joindre l'antidote, c'est à dire, il faut tâcher de joindre la solution à l'objection, bien loin de l'écarter comme impossible.

41. Les passages des excellens Theologiens qui parlent de ce triomphe de la Foy, peuvent et doivent recevoir un sens convenable aux principes que je viens d'établir. Il se rencontre dans quelques objets de la foy,

deux qualités capables de la faire triompher de la raison, l'une est l'incomprehensibilité, l'autre est le peu d'apparence. Mais il faut se bien donner de garde d'y joindre la troisieme qualité, dont M. Bayle parle, et de dire, que ce qu'on croit est insoûtenable: car ce seroit faire triompher la raison à son tour d'une maniere qui detruiroit la foy. L'incomprehensibilité ne nous empèche pas de croire même des verités naturelles; par exemple (comme j'ay déja marqué) nous ne comprenons pas la nature des odeurs et des saveurs, et cependant nous sommes persuadés par une espece de foy, que nous devons aux temoignages des sens, que ces qualités sensibles sont fondées dans la nature des choses, et que ce ne sont pas des illusions.

42. Il y a aussi des choses contraires aux apparences, que nous admettons, lorsqu'elles sont bien vérifiées. Il y a un petit Roman tiré de l'Espagnol, dont le titre porte, qu'il ne faut pas tousjours croire ce qu'on voit. Qu'y avoit il de plus apparent que le mensonge du faux Martin Guerre, qui se fit reconnoitre par la femme et par les parens du veritable, et fit balancer longtemps les juges et les parens, même apres l'arrivée du dernier? Cependant la verité fut enfin reconnue. Il en est de même de la foy: J'ay déja remarqué, que ce qu'on peut opposer à la bonté et à la justice de Dieu, ne sont que des apparences, qui seroient fortes contre un homme, mais qui deviennent nulles, quand on les applique à Dieu, et quand on les met en balance avec les demonstrations qui nous assurent de la perfection infinie des ses attributs. Ainsi la foy triomphe des fausses raisons par des raisons solides et superieures, qui nous l'ont fait embrasser: mais elle ne triompheroit pas, si le sentiment contraire avoit pour luy des raisons aussi fortes, ou même plus fortes que celles qui font le fondement de la foy, c'est à dire, s'il y avoit des objections invincibles et demonstratives contre la foy.

43. Il est bon même de remarquer icy, que ce que M. Bayle appelle Triomphe de la foy, est en partie un triomphe de la Raison demonstrative contre des raisons apparentes et trompeuses, qu'on oppose mal à propos aux demonstrations. Car il faut considerer que les objections des Manichéens ne sont gueres moins contraires à la Theologie Naturelle, qu'à la Theologie revelée. Et quand on leur abandonneroit la Sainte Ecriture, le peché originel, la grace de Dieu en Jesus Christ, les peines de l'enfer et les autres articles de nôtre religion, on ne se delivreroit point par là

de leur objections: car on ne sauroit nier, qu'il y a dans le monde du mal physique (c'est à dire des souffrances) et du mal moral (c'est à dire des crimes) et même que le mal physique n'est pas tousjours distribué icy bas suivant la proportion du mal moral, comme il semble que la justice le demande. Il reste donc cette question de la Theologie Naturelle, comment un Principe unique, tout bon, tout sage et tout puissant a pû admettre le mal, et sur-tout comment il a pû permettre le peché, et comment il a pû se resoudre à rendre souvent les mechans heureux et les bons malheureux?

44. Or nous n'avons point besoin de la foy revelée, pour savoir qu'il y a un tel principe unique de toutes choses, parfaitement bon et sage. La raison nous l'apprend par des demonstrations infaillibles; et par consequent toutes les objections prises du train des choses, où nous remarquons des imperfections, ne sont fondées que sur de fausses apparences. Car si nous étions capables d'entendre l'Harmonie universelle, nous verrions que ce que nous sommes tentés de blâmer, est lié avec le plan le plus digne d'être choisi; en un mot nous verrions, et ne croirions pas seulement, que ce que Dieu a fait est le meilleur. J'appelle voir icy, ce qu'on connoît a priori par les causes; et croire, ce qu'on ne juge que par les effects, quoyque l'un soit aussi certainement connu que l'autre. Et l'on peut appliquer encor icy ce que dit S. Paul (2. Cor. V. 7) que nous cheminons par foy et non par vue. Car la sagesse infinie de Dieu nous étant connue, nous jugeons que les maux que nous experimentons devoient être permis, et nous le jugeons par l'effect même ou a posteriori, c'est à dire, parce qu'ils existent. C'est ce que M. Bayle reconnoist; et il devoit s'en contenter, sans pretendre qu'on doit faire cesser les fausses apparences qui y sont contraires. C'est comme si l'on demandoit qu'il n'y eût plus de songes, ny de deceptions d'Optique.

45. Et il ne faut point douter que cette foy et cette confiance en Dieu, qui nous fait envisager sa bonté infinie, et nous prepare à son amour, malgré les apparences de dureté qui nous peuvent rebuter, ne soyent un exercice excellent des vertus de la Theologie Chretienne, lorsque la divine Grâce en Jesus Christ excite ces mouvemens en nous. C'est ce que Luther a bien remarqué contre Erasme, en disant que c'est le comble de l'amour, d'aimer celuy qui paroit si peu aimable à la chair et au sang, si rigoureux contre les miserables, et si promt à damner, et

cela même pour des maux, dont il paroit être la cause ou le complice à ceux qui se laissent eblouir par de fausses raisons. De sorte qu'on peut dire que le triomphe de la veritable raison éclairée par la grace divine, est en même temps le triomphe de la foy et de l'amour.

46. Monsieur Bayle paroit l'avoir pris tout autrement: il se declare contre la raison, lorsqu'il se pouvoit contenter d'en blâmer l'abus. Il cite les paroles de Cotta chés Ciceron, qui va jusqu'à dire que si la raison étoit un present des Dieux, la providence seroit blamable de l'avoir donné, puisqu'il tourne à nostre mal. M. Bayle aussi croit, que la raison humaine est un principe de destruction et non pas d'edification (Diction. p. 2026 col. 2) que c'est une coureuse qui ne sait où s'arrêter, et qui comme une autre Penelope détruit elle même son propre ouvrage,

Destruit, aedificat, mutat quadrata rotundis.

(Rep. au Provincial, T. 3 p. 725). Mais il s'applique sur tout à entasser beaucoup d'autorités les unes sur les autres, pour faire voir que les Theologiens de tous les partis rejettent l'usage de la raison aussi bien que luy, et n'en étalent les lueurs qui s'élevent contre la religion, que pour les sacrifier à la foy par un simple desaveu, et en ne repondant qu'à la conclusion de l'argument qu'on leur oppose. Il commence par le Nouveau Testament. Jesus Christ se contentoit de dire: Suis moy (Luc. V. 27. IX. 59). Les Apôtres disoient: Crois, et tu seras sauvé (Act. XVI. 3). S. Paul reconnoît, que sa doctrine est obscure (1. Corinth. XIII. 12) qu'on n'y peut rien comprendre, à moins que Dieu ne communique un discernement spirituel, et sans cela elle ne passe que pour folie (1. Cor. II. 14). Il exhorte les fideles à se bien tenir en garde contre la philosophie (1. Cor. II. 8) et à eviter les contestations de cette science, qui avoit fait perdre la foy à quelques personnes.

47. Quant aux Pères de l'Eglise, M. Bayle nous renvoye au recueil de leur passages contre l'usage de la philosophie et de la raison, que M. de Launoy a fait (de varia Aristotelis fortuna cap. 2) et particulierement aux passages de S. Augustin recueillis par M. Arnaud (contre Mallet) qui portent, que les jugemens de Dieu sont impenetrables; qu'ils n'en sont pas moins justes, pour nous être inconnus; que c'est un profond abyme, qu'on ne peut sonder sans se mettre au hazard de tomber dans le precipice; qu'on ne peut sans temerité vouloir expliquer ce que Dieu a voulu tenir caché; que sa volonté ne sauroit être que juste; que

plusieurs ayant voulu rendre raison de cette profondeur incomprehensible, sont tombés en des imaginations vaines et en des opinions pleines d'erreur et d'égarement.

48. Les Scholastiques ont parlé de même: M. Bayle rapporte un beau passage du Cardinal Cajetan (1. part. Summ. qu. 22. art. 4) dans ce sens: Notre esprit (dit-il) se repose non sur l'evidence de la verité connue, mais sur la profondeur inaccessible de la verité cachée. Et comme dit S. Grégoire: celuy qui ne croit touchant la divinité que ce qu'il peut mesurer avec son esprit, appetisse l'idée de Dieu. Cependant je ne soubçonne pas qu'il faille nier quelqu'une des choses que nous savons, ou que nous voyons appartenir à l'immutabilité, à l'actualité, à la certitude, à l'universalité etc. de Dieu: mais je pense qu'il y a icy quelque secret, ou à l'égard de la relation qui est entre Dieu et l'evenement, ou par rapport à ce qui lie l'evenement même avec sa prevision. Ainsi considerant que l'intellect de notre ame est l'oeil de la chouette, je ne trouve son repos que dans l'ignorance. Car il vaut mieux et pour la foy Catholique, et pour la foy philosophique, avouer notre aveuglement, que d'assurer comme des choses evidentes ce qui ne tranquillise pas notre esprit, puisque c'est l'evidence qui le met en tranquillité. Je n'accuse pas de presomption pour cela tous les Docteurs, qui en begayant ont tâché d'insinuer comme ils ont pu, l'immobilité et l'efficace souveraine et eternelle de l'entendement et de la volonté et de la puissance de Dieu, par l'infaillibilité de l'élection et de la relation divine à tous les évènemens. Rien de tout cela ne nuit au soubçon que j'ay, qu'il y a quelque profondeur qui nous est cachée. Ce passage de Cajetan est d'autant plus considerable, que c'étoit un auteur capable d'approfondir la matiere.

49. Le Livre de Luther contre Erasme est plein d'observations vives contre ceux qui veulent soumettre les verités revelées au Tribunal de nostre Raison. Calvin parle souvent sur le même ton, contre l'audace curieuse de ceux qui cherchent de penetrer dans les conseils de Dieu. Il declare dans son Traité de la Predestination, que Dieu a eu de justes causes pour reprouver une partie des hommes, mais à nous inconnues.

Enfin M. Bayle cite plusieurs Modernes, qui ont parlé dans le même sens (Reponse aux Questions d'un Provincial, chap. 161 et suivans).

50. Mais toutes ces expressions et une infinité de semblables ne prouvent pas l'insolubilité des objections contraires à la foy, que M. Bayle a en vue. Il est vray que les conseils de Dieu sont impenetrables, mais il n'y a point d'objection invincible qui puisse faire conclure qu'ils sont injustes. Ce qui paroît injustice du côté de Dieu et folie du côté de la foy, le paroît seulement. Le celebre passage de Tertullien (de carne Christi) mortuus est Dei Filius, credibile est, quia ineptum est; et sepultus revixit, certum est, quia impossibile, est une saillie qui ne peut être entendue que des apparences d'absurdité. Il y en a de semblables dans le Livre de Luther du serf-arbitre, comme lorsqu'il dit ch. 174: Si placet tibi Deus indignos coronans, non debet displicere immeritos damnans. Ce qui étant reduit à des expressions plus moderées, veut dire: Si vous approuvés que Dieu donne la gloire éternelle à ceux qui ne sont pas meilleurs que les autres, vous ne devés point desapprouver qu'il abandonne ceux qui ne sont pas pires que les autres. Et pour juger qu'il ne parle que des apparences d'injustice, on n'a qu'à peser ces paroles du même auteur tirées du même livre: Dans tout le reste (dit-il) nous reconnoissons en Dieu une Majesté suprême, il n'y a que la justice que nous osions contrequarrer: et nous ne voulons pas croire par provision (tantisper) qu'il soit juste, quoyqu'il nous ait promis que le temps viendra, où sa gloire étant revelée, tous les hommes verront clairement qu'il a eté et qu'il est juste.

51. On trouvera aussi que lorsque les Pères sont entrés en discussion, ils n'ont point rejetté simplement la raison. Et en disputant contre les payens, ils s'attachent ordinairement à faire voir combien le paganisme est contraire à la raison, et combien la religion chretienne a de l'avantage sur luy encor de ce côté-là. Origène a montré à Celse comment le Christianisme est raisonnable, et pourquoy cependant la pluspart de Chretiens doivent croire sans examen. Celse s'étoit moqué de la conduite des Chretiens, qui ne voulant (disoit-il) ny ecouter vos raisons, ny vous en donner de ce qu'ils croyent, se contentent de vous dire: N'examinés point, croyés seulement; ou bien, Votre foy

vous sauvera; et ils tiennent pour maxime, que la sagesse du monde est un mal.

52. Origène y repond en habile homme (livre 1. ch. 2) et d'une maniere conforme aux principes que nous avons établis cy dessus. C'est que la raison, bien loin d'être contraire au Christianisme, sert de fondement à cette religion, et la fera recevoir à ceux qui pourront venir à l'examen. Mais comme peu de gens en sont capables, le don celeste d'une foy toute nue qui porte au bien, suffit pour le general. S'il étoit possible (dit-il) que tous les hommes negligeans les affaires de la vie s'attachassent à l'étude et à la meditation, il ne faudroit point chercher d'autre voye pour leur faire recevoir la religion chretienne. Car pour ne rien dire qui offense personne (il insinue que la religion payenne est absurde, mais il ne le veut point dire expressement) on n'y trouvera pas moins d'exactitude, qu'ailleurs, soit dans la discussion de ses dogmes, soit dans l'éclaircissement des expressions enigmatiques de ses prophetes, soit dans l'explication des paraboles de ses evangiles, et d'une infinité d'autres choses arrivées ou ordonnées symboliquement. Mais puisque ny les necessités de la vie, ny les infirmités des hommes ne permettent qu'à un fort petit nombre de personnes de s'appliquer à l'etude, quel moyen pouvoit on trouver plus capable de profiter à tout le reste du monde, que celuy que Jesus Christ a voulu qu'on employât pour la conversion des peuples? Et je voudrois bien que l'on me dit sur le sujet du grand nombre de ceux qui croyent, et qui par là se sont retirés du bourbier des vices, où ils étoient auparavant enfoncés, lequel vaut le mieux, d'avoir de la sorte changé ses moeurs et corrigé sa vie, en croyant sans examen qu'il y a des peines pour les pechés et des recompenses pour les bonnes actions; ou d'avoir attendu à ce convertir, lorsqu'on ne croiroit pas seulement, mais qu'on auroit examiné avec soin les fondemens de ces dogmes? Il est certain qu'à suivre cette methode, il y en auroit bien peu qui en viendroient jusqu'où leur foy toute simple et toute nue les conduit, mais que la pluspart demeureroient dans leur corruption.

53. Mons. Bayle (dans son éclaircissement concernant les objections des Manichéens, mis à la fin de la seconde edition du Dictionnaire) prend ces paroles, où Origéne marque que la Religion est à l'épreuve de la discussion des Dogmes, comme si cela ne s'entendoit point par rapport à la Philosophie, mais seulement par rapport à l'exactitude, avec laquelle on etablit l'autorité et le veritable sens de la Sainte Ecriture. Mais il n'y a rien qui marque cette restriction. Origéne écrivoit contre un Philosophe, qu'elle n'auroit point accommodé. Et il paroît, que ce Père a voulu marquer, que parmy les Chretiens on n'étoit pas moins exact que chés les Stoïciens et chés quelques autres Philosophes, qui etablissoient leur doctrine tant par la Raison, que par les autorités, comme faisoit Chrysippe, qui trouvoit sa philosophie encor dans les symboles de l'antiquité payenne.

54. Celse fait encor une autre objection aux Chrétiens, au même endroit. S'ils se renferment (dit il) à l'ordinaire dans leur: N'examinés point, croyés seulement; il faut qu'ils me disent au moins, quelles sont les choses qu'ils veulent que je croye. En cela il a raison sans doute, et cela va contre ceux qui diroient que Dieu est bon et juste, et qui soutiendroient cependant que nous n'avons aucune notion de la bonté ou de la justice, quand nous luy attribuons ces perfections. Mais il ne faut pas demander tousjours ce que j'appelle des notions adequates, et qui n'enveloppent rien qui ne soit expliqué, puisque même les qualités sensibles, comme la chaleur, la lumiere, la douceur, ne nous sauroient donner de telles notions. Ainsi nous convenons que les mysteres reçoivent une explication, mais cette explication est imparfaite. Il suffit que nous ayons quelque intelligence analogique d'un mystere, tel que la Trinité et que l'Incarnation, afin qu'en les recevant nous ne prononcions pas des paroles entierement destituées de sens: mais il n'est point necessaire que l'explication aille aussi loin qu'il seroit à souhaiter, c'est à dire, qu'elle aille jusqu'à la comprehension et au comment.

55. Il paroît donc etrange que M. Bayle recuse le Tribunal des notions communes (dans le 3. Tome de sa Reponse au Provincial page 1062 p. 1140) comme si on ne devoit point consulter l'idée de la bonté, quand on repond aux Manichéens; au lieu que luy même s'étoit expliqué tout autrement dans son Dictionnaire: et il faut bien que ceux qui sont en dispute sur la question, s'il n'y a qu'un seul principe tout

bon, ou s'il y en a deux, l'un bon, l'autre mauvais, conviennent de ce que veut dire bon et mauvais. Nous entendons quelque chose par l'union, quand on nous parle de celle d'un corps avec un autre corps, ou d'une substance avec son accident, d'un sujet avec son adjoint, du lieu avec le mobile, de l'acte avec la puissance; nous en entendons aussi quelque chose, quand nous parlons de l'union de l'ame avec le corps, pour en faire une seule personne. Car quoyque je ne tienne point, que l'ame change les loix du corps, ny que le corps change les loix de l'ame, et que j'aye introduit l'Harmonie préetablie pour eviter ce derangement, je ne laisse pas d'admettre une vraye union entre l'ame et le corps, qui en fait un suppôt. Cette union va au metaphysique, au lieu qu'une union d'influence iroit au physique. Mais quand nous parlons de l'union du Verbe de Dieu avec la nature humaine, nous devons nous contenter d'une connoissance analogique, telle que la comparaison de l'union de l'Ame avec le corps est capable de nous donner; et nous devons au reste nous contenter de dire que l'incarnation est l'union la plus etroite qui puisse exister entre le Createur et la creature, sans qu'il soit besoin d'aller plus avant.

56. Il en est de même des autres mysteres, où les esprits moderés trouveront tousjours une explication suffisante pour croire, et jamais autant qu'il en faut pour compendre. Il nous suffit d'un certain ce que c'est (τί ἐστι); mais le comment (πῶς) nous passe, et ne nous est point necessaire. On peut dire des explications des mysteres, qui se debitent par cy par là, ce que la Reine de Suede disoit dans une medaille sur la Couronne qu'elle avoit quittée, non mi bisogna, e non mi basta.

Nous n'avons pas besoin non plus (comme j'ay déja remarqué) de prouver les Mysteres a priori, ou d'en rendre raison; il nous suffit que la chose est ainsi (τὸ ὅτι) sans savoir le pourquoy (τὸ διότι) que Dieu s'est reservé. Ces vers que Joseph Scaliger a fait là dessus, sont beaux et celebres:

Ne curiosus quaere causas omnium,
Quaecumque libris vis Prophetarum indidit
Afflata caelo, plena veraci Deo:
Nec operta sacri supparo silentii
Irrumpere aude, sed pudenter praeteri.

Nescire velle, quae Magister optimus
Docere non vult, erudita inscitia est.

Mons. Bayle qui les rapporte (Rep. au Provinc. Tom. 3. p. 1055) juge avec beaucoup d'apparence que Scaliger les a faits à l'occasion des disputes d'Arminius et Gomarus. Je crois que M. Bayle les a recités de memoire, car il met sacrata au lieu d'afflata. Mais c'est apparemment par la faute de l'imprimeur qu'il y a prudenter au lieu de pudenter (c'est à dire modestement) que le vers demande.

57. Il n'y a rien de si juste que l'avis que ces vers contiennent, et M. Bayle a raison de dire (p. 729) que ceux qui pretendent que la conduite de Dieu à l'egard du peché et des suites du peché n'a rien dont il ne leur soit possible de rendre raison, se livrent à la merci de leur adversaire. Mais il n'a point raison de conjoindre icy deux choses bien differentes, rendre raison d'une chose, et la soutenir contre les objections; comme il fait lorsqu'il ajoute d'abord: Ils sont obligés de le suivre par tout (leur adversaire) où il les voudra mener, et ils reculeroient honteusement et demanderoient quartier, s'ils avouoient que notre esprit est trop foible pour resoudre pleinement toutes les instances d'un Philosophe.

58. Il semble icy, que selon M. Bayle rendre raison est moins que repondre aux instances, puisqu'il menace celuy qui entreprendroit le premier, de l'obligation où il s'engageroit d'aller jusqu'au second. Mais c'est tout le contraire: un soutenant (respondens) n'est point obligé de rendre raison de sa these, mais il est obligé de satisfaire aux instances d'un opposant. Un defendeur en justice n'est point obligé (pour l'ordinaire) de prouver son droit, ou de mettre en avant le titre de sa possession; mais il est obligé de repondre aux raisons du demandeur. Et je me suis étonné cent fois qu'un auteur aussi exact et aussi penetrant, que M. Bayle, mêle si souvent icy des choses où il y a autant de difference qu'il y en a entre ces trois actes de la raison: comprendre, prouver, et répondre aux objections; comme si lorsqu'il s'agit de l'usage de la raison en Theologie, l'un valoit autant que l'autre. C'est ainsi qu'il dit dans ses Entretiens posthumes p. 73. Il n'y a point de principe que M. Bayle ait plus souvent inculqué que celuy ci, que l'incomprehensibilité d'un dogme et l'insolubilité des ob-

jections qui le combattent, n'est pas une raison legitime de le rejetter. Passe pour l'incomprehensibilité, mais il n'en est pas de même de l'insolubilité. Et c'est tout autant en effect, que si l'on disoit qu'une raison invincible contre une these n'est pas une raison legitime de la rejetter. Car quelle autre raison legitime pour rejetter un sentiment peut on trouver, si un argument contraire invincible ne l'est pas? Et quel moyen aura-t-on après cela de demontrer la fausseté et même l'absurdité de quelque opinion?

59. Il est bon aussi de remarquer que celuy qui prouve une chose a priori, en rend raison par la cause efficiente; et quiconque peut rendre de telles raisons d'une maniere exacte et suffisante, est aussi en état de comprendre la chose. C'est pour cela que les Theologiens Scholastiques avoient déja blâmé Raymond Lulle d'avoir entrepris de demontrer la Trinité par la Philosophie. On trouve cette pretendue demonstration dans ses Ouvrages, et Barthelemi Keckerman, auteur celebre parmy les Reformés, ayant fait une tentative toute semblable sur le même Mystere, n'en a pas été moins blâmé par quelques Theologiens modernes. On blâmera donc ceux qui voudront rendre raison de ce mystere et le rendre comprehensible, mais on louera ceux qui travailleront à le soutenir contre les objections des adversaires.

60. J'ay déja dit que les Theologiens distinguent ordinairement entre ce qui est au dessus de la raison, et ce qui est contre la raison. Ils mettent au dessus de la raison ce qu'on ne sauroit comprendre, et dont on ne sauroit rendre raison. Mais contre la raison sera tout sentiment qui est combattu par des raisons invincibles, ou bien dont le contradictoire peut être prouvé d'une maniere exacte et solide. Ils avouent donc, que les Mysteres sont au dessus de la Raison, mais ils n'accordent point qu'ils luy sont contraires. L'Auteur Anglois d'un Livre ingenieux, mais desapprouvé dont le titre est, Christianity not mysterious, a voulu combattre cette distinction; mais il ne me paroît pas qu'il luy ait donné aucune atteinte. Monsieur Bayle aussi n'est pas tout à fait content de cette distinction reçue. Voicy ce qu'il en dit (Tom. 3 de la Reponse aux Questions d'un Provincial ch. 158). Premièrement (p. 998) il distingue avec Mons. Saurin entre ces deux theses: l'une, tous les dogmes du Christianisme s'accordent avec la Raison; l'autre, la raison humaine connoît qu'ils s'accordent avec la raison. Il admet

la premiere et nie la seconde. Je suis du même sentiment, si en disant qu'un dogme s'accorde avec la raison, on entend qu'il est possible d'en rendre raison, ou d'en expliquer le comment par la raison; car Dieu le pourroit faire sans doute, et nous ne le pouvons pas. Mais je crois qu'il faut affirmer l'une et l'autre these, si par connoistre qu'un dogme s'accorde avec la raison, on entend que nous pouvons montrer au besoin, qu'il n'y a point de contradiction entre ce dogme et la raison, en repoussant les objections de ceux qui pretendent que ce dogme est une absurdité.

61. Monsieur Bayle s'explique icy d'une maniere, qui ne satisfait point. Il reconnoît tres bien que nos mysteres sont conformes à la raison supreme et universelle qui est dans l'entendement divin, ou à la raison en general; cependant il nie qu'ils paroissent conformes à cette portion de raison dont l'homme se sert pour juger des choses. Mais comme cette portion de Raison que nous possedons est un don de Dieu, et consiste dans la lumiere naturelle qui nous est restée au milieu de la corruption; cette portion est conforme avec le tout, et elle ne differe de celle qui est en Dieu, que comme une goute d'eau differe de l'Ocean, ou plustost comme le fini de l'infini. Ainsi les mysteres la peuvent passer, mais ils ne sauroient y être contraires. L'on ne sauroit être contraire à une partie, sans l'être en cela au tout. Ce qui contredit à une proposition d'Euclide, est contraire aux Elemens d'Euclide. Ce qui en nous est contraire aux mysteres, n'est pas la raison, ny la lumiere naturelle, ny l'enchainement des Verités; c'est corruption, c'est erreur ou prejugé, c'est tenebres.

62. M. Bayle (p. 1002) n'est point content du sentiment de Josua Stegman et de M. Turretin, Theologiens Protestans, qui enseignent que les mysteres ne sont contraires qu'à la raison corrompue. Il demande en raillant, si par la droite raison on entend peutêtre celle d'un Theologien orthodoxe, et par la raison corrompue celle d'un Heretique; et il oppose que l'evidence du mystere de la Trinité n'étoit pas plus grande dans l'ame de Luther, que dans l'ame de Socin. Mais, comme M. Descartes l'a fort bien remarqué, le bon sens est donné en partage à tous; ainsi il faut croire que les Orthodoxes et les Heretiques en sont doués. La droite raison est un enchainement de verités, la raison corrompue est melée de prejugés et de passions. Et pour discerner l'une de l'autre, on n'a qu'à procéder par ordre, n'admettre aucune these sans preuve, et n'admettre

aucune preuve qui ne soit en bonne forme selon les regles les plus vulgaires de la Logique. On n'a point besoin d'autre criterion ny d'autre Juge des controverses en matiere de raison. Et ce n'est que faute de cette consideration qu'on a donné prise aux Sceptiques, et que même en Theologie François Veron et quelques autres, qui ont outré la dispute contre les Protestans, jusqu'à s'abandonner à la chicane, se sont jettés à corps perdu dans le scepticisme, pour prouver la necessité qu'il y a de recevoir un juge exterieur infaillible; en quoy ils n'ont point l'approbation des plus habiles gens, même dans leur parti. Calixte et Daillé s'en sont moqués comme il faut, et Bellarmin a raisonné tout autrement.

63. Maintenant venons à ce que M. Bayle dit (p. 999) sur la distinction dont il s'agit. Il me semble (dit il) qu'il s'est glissé une equivoque dans la fameuse distinction que l'on met entre les choses qui sont au dessus de la raison et les choses qui sont contre la raison. Les mysteres de l'Evangile sont au dessus de la raison, dit on ordinairement, mais ils ne sont pas contraires à la raison. Je crois qu'on ne donne pas le même sens au mot raison dans la premiere partie de cet Axiome, que dans la seconde; et qu'on entend dans la premiere la raison de l'homme ou la raison in concreto, et dans la seconde la raison en general ou la Raison in abstracto. Car supposé que l'on entende tousjours la raison en general ou la raison suprême, la raison universelle qui est en Dieu, il est egalement vray que les mysteres Evangeliques ne sont point au dessus de la raison, et qu'ils ne sont pas contre la raison. Mais si l'on entend dans l'une et dans l'autre partie de l'Axiome la raison humaine, je ne voy pas trop la solidité de la distinction: car les plus orthodoxes avouent que nous ne connoissons pas la conformité de nos mysteres aux maximes de la philosophie. Il nous semble donc qu'ils ne sont point conformes à notre raison. Or ce qui nous paroit n'être pas conforme à notre raison, nous paroit contraire à notre raison: tout de même que ce qui ne nous paroit pas conforme à la verité, nous paroit contraire à la verité: et ainsi pourquoy ne diroit on pas egalement, et que les mysteres sont contre notre foible raison, et qu'ils sont au dessus de notre foible

raison? Je reponds, comme j'ay déja fait, que la Raison icy est l'enchainement des verités, que nous connoissons par la lumiere naturelle, et dans ce sens l'Axiome reçu est vray sans aucune equivoque. Les Mysteres surpassent nostre raison, car ils contiennent des verités qui ne sont pas comprises dans cet enchainement; mais ils ne sont point contraires à nostre raison, et ne contredisent à aucune des verités où cet enchainement nous peut mener. Il ne s'agit donc point icy de la raison universelle qui est en Dieu, mais de la nostre. Pour ce qui est de la question, si nous connoissons la conformité des mysteres avec nostre raison, je reponds qu'au moins nous ne connoissons jamais qu'il y ait aucune difformité, ny aucune opposition entre les mysteres et la raison: et comme nous pouvons tousjours lever la pretendue opposition, si l'on appelle cela concilier ou accorder la foy avec la raison, ou en connoitre la conformité, il faut dire que nous pouvons connoitre cette conformité et cet accord. Mais si la conformité consiste dans une explication raisonnable du comment, nous ne la saurions connoitre.

64. Mons. Bayle fait encor une objection ingenieuse, qu'il tire de l'exemple du sens de la vue. Quand une tour quarrée (dit il) nous paroit ronde de loin, non seulement nos yeux deposent tres clairement, qu'ils n'apperçoivent rien de quarré dans cette tour, mais aussi qu'ils y decouvrent une figure ronde, incompatible avec la figure quarrée. On peut donc dire que la verité, qui est la figure quarrée, est non seulement au dessus, mais encor contre le temoignage de notre foible vue. Il faut avouer que cette remarque est veritable, et quoyqu'il soit vray que l'apparence de la rondeur vient de la seule privation de l'apparence des angles que l'eloignement fait disparoitre, il ne laisse pas d'être vray que le rond et le quarré sont des choses opposées. Je reponds donc à cette instance, que la representation des sens, lors même qu'ils font tout ce qui depend d'eux, est souvent contraire à la verité; mais il n'en est pas de même de la faculté de raisonner, lorsqu'elle fait son devoir, puisqu'un raisonnement exact n'est autre chose qu'un enchainement des verités. Et quant au sens de la vue en particulier, il est bon de considerer qu'il y a encor d'autres fausses apparitions qui ne viennent point de la foiblesse de nos yeux, ny de ce qui disparoit par l'éloignement, mais de la nature de la vision même, quelque parfaite qu'elle soit. C'est

ainsi, par exemple, que le cercle vu de costé est changé en cette espece d'ovale qui est appellée Ellipse chez les Geometres, et quelques fois même en Parabole ou en Hyperbole, et jusqu'en ligne droite, temoin l'anneau de Saturne.

65. Les sens exterieurs, à proprement parler, ne nous trompent point. C'est nostre sens interne qui nous fait souvent aller trop vite; et cela se trouve aussi dans les bêtes, comme lorsqu'un chien abboye contre son image dans le miroir: car les bêtes ont des consecutions de perception qui imitent le raisonnement, et qui se trouvent aussi dans le sens interne des hommes, lorsqu'ils n'agissent qu'en empiriques. Mais les bêtes ne font rien qui nous oblige de croire qu'elles ayent ce qui merite d'être appellé proprement un raisonnement, comme j'ay montré ailleurs. Or lorsque l'entendement employe et suit la fausse determination du sens interne (comme lorsque le celebre Galilée a crû que Saturne avoit deux anses), il se trompe par le jugement qu'il fait de l'effect des apparences, et il en infere plus qu'elles ne portent. Car les apparences des sens ne nous promettent pas absolument la verité des choses, non plus que les songes. C'est nous qui nous trompons par l'usage que nous en faisons, c'est à dire, par nos consecutions. C'est que nous nous laissons abuser par des argumens probables, et que nous sommes portés à croire que les phénomènes que nous avons trouvé liés souvent, le sont tousjours. Ainsi comme il arrive ordinairement, que ce qui paroit sans angles n'en a point, nous croyons aisement que c'est tousjours ainsi. Une telle erreur est pardonnable, et quelque fois inevitable, lorsqu'il faut agir promtement, et choisir le plus apparent; mais lorsque nous avons le loisir et le temps de nous recueillir, nous faisons une faute, si nous prenons pour certain ce qui ne l'est pas. Il est donc vray que les apparences sont souvent contraires à la Verité, mais nostre raisonnement ne l'est jamais, lorsqu'il est exact et conforme aux regles de l'art de raisonner. Si par la Raison on entendoit en general la faculté de raisonner bien ou mal, j'avoue qu'elle nous pourroit tromper, et nous trompe en effect, et que les apparences de nostre entendement sont souvent aussi trompeuses que celles des sens: mais il s'agit icy de l'enchainement des verités et des objections en bonne forme, et dans ce sens il est impossible que la Raison nous trompe.

66. L'on voit aussi par tout ce que je viens de dire, que M. Bayle

porte trop loin l'être au dessus de la raison, comme s'il renfermoit l'insolubilité des objections; car selon luy (chap. 130. Rep. au Provinc. Tom. 3. p. 651) dès qu'un dogme est au dessus de la raison, la philosophie ne sauroit ny l'expliquer, ny le comprendre, ny repondre aux difficultés qui le combattent. Je consens quant au comprendre, mais j'ai déja fait voir que les mysteres reçoivent une explication necessaire des mots, afin que ce ne soyent point sine mente soni, des paroles qui ne signifient rien: et j'ay montré aussi qu'il est necessaire qu'on puisse repondre aux objections, et qu'autrement il faudroit rejetter la these.

67. Il allegue les autorités des Theologiens, qui paroissent reconnoitre l'insolubilité des objections contre les mysteres. Luther est un des principaux: mai j'ay déja repondu § 12 à l'endroit, où il paroit dire que la Philosophie contredit à la Theologie. Il y a un autre passage (cap. 246 de servo arbitrio) où il dit que l'injustice apparente de Dieu est prouvée par des argumens pris de l'adversité des gens de bien et de la prosperité des mechans, à quoy aucune raison ny la lumière naturelle ne peuvent resister (Argumentis talibus traducta, quibus nulla ratio aut lumen naturae potest resistere). Mais il fait voir un peu apres, qu'il ne l'entend que de ceux qui ignorent l'autre vie, puisqu'il ajoute qu'un petit mot de l'Evangile dissipe cette difficulté, en nous apprenant qu'il y a une autre vie, où ce qui n'a pas été puni et recompensé dans celle ci, le sera. L'objection n'est donc rien moins qu'invincible, et même sans le secours de l'Evangile on se pouvoit aviser de cette reponse. On allegue aussi (Rep. au Provincial T. 3. p. 652) un passage de Martin Chemnice, critiqué par Vedelius et defendu par Jean Musaeus, où ce celebre Theologien paroit dire nettement, qu'il y a des verités dans la parole de Dieu, qui sont non seulement au dessus de la raison, mais aussi contre la raison: mais ce passage ne doit être entendu que des principes de la raison conformes à l'ordre de la nature, comme Musaeus l'explique aussi.

68. Il est vray pourtant, que M. Bayle trouve quelques autorités qui luy sont plus favorables. Celle de Mr. Descartes en est une des principales. Ce grand homme dit positivement (1. Part. de ses Principes art. 41) que nous n'aurons point du tout de peine à nous delivrer de la difficulté (que l'on peut avoir à accorder la liberté de nostre volonté

avec l'ordre de la providence éternelle de Dieu) si nous remarquons que notre pensée est finie, et que la science et la Toute-puissance de Dieu, par laquelle il a non seulement connu de toute eternité tout ce qui est ou qui peut être, mais aussi il l'a voulu, est infinie: ce qui fait que nous avons bien assés d'intelligence pour connoitre clairement et distinctement que cette science et cette puissance sont en Dieu; mais que n'en avons pas assés pour comprendre tellement leur étendue, que nous puissions savoir comment elles laissent les actions des hommes entierement libres et indeterminées. Toutes fois la Puissance et la Science de Dieu ne nous doivent pas empêcher de croire que nous avons une volonté libre, car nous aurions tort de douter de ce que nous appercevons interieurement, et savons par experience être en nous, parce que nous ne comprenons pas autre chose que nous savons incomprehensible de sa nature.

69. Ce passage de Mr. Descartes suivi par ses Sectateurs (qui s'avisent rarement de douter de ce qu'il avance) m'a tousjours paru étrange. Ne se contentant point de dire, que pour luy, il ne voit point le moyen de concilier les deux dogmes, il met tout le genre humain, et même toutes les creatures raisonnables dans le même cas. Cependant pouvoit il ignorer qu'il est possible qu'il y ait une objection invincible contre la verité? puisqu'une telle objection ne pourroit être qu'un enchainement necessaire d'autres verités, dont le resultat seroit contraire à la verité qu'on soûtient, et par consequent il y auroit contradiction entre les verités, ce qui est de la derniere absurdité. D'ailleurs, quoyque nostre esprit soit fini, et ne puisse comprendre l'infini, il ne laisse pas d'avoir des demonstrations sur l'infini, desquelles il comprend la force ou la foiblesse; pourquoy donc ne comprendroit il pas celle des objections? Et puisque la puissance et la sagesse de Dieu sont infinies et comprennent tout, il n'y a plus lieu de douter de leur etendue. De plus, Mr. Descartes demande une liberté dont on n'a point besoin, en voulant que les actions de la volonté des hommes soyent entierement indeterminées, ce qui n'arrive jamais. Enfin M. Bayle veut luy même que cette experience ou ce sentiment interieur de nostre independance, sur lequel M. Descartes fonde la preuve de nostre liberté, ne la prouve point, puisque de ce que nous ne nous appercevons pas des

causes dont nous dependons, il ne s'ensuit pas que nous soyons independans. Mais c'est de quoy nous parlerons en son lieu.

70. Il semble que M. Descartes avoue aussi dans un endroit de ses Principes, qu'il est impossible de repondre aux difficultés sur la division de la matiere à l'infini, qu'il reconnoist pourtant pour veritable. Arriaga et d'autres Scholastiques font à peu près le même aveu; mais s'ils prenoient la peine de donner aux objections la forme qu'elles doivent avoir, ils verroient qu'il y a des fautes dans la consequence, et quelques fois de fausses suppositions qui embarassent. En voicy un exemple: Un habile homme me fit un jour cette objection: Soit coupée la ligne droite BA en deux parties egales par le point C, et la partie CA par le point D, et la partie DA par le point E et ainsi à l'infini; toutes les moitiés BC, CD, DE etc. font ensemble le tout BA; donc il faut qu'il y ait une derniere moitié, puisque la ligne droite BA finit en A. Mais cette derniere moitié est absurde: car puisqu'elle est une ligne, on la pourra encor couper en deux. Donc la division à l'infini ne sauroit être admise. Mais je luy fis remarquer qu'on n'a pas droit d'inferer, qu'il faille qu'il y ait une derniere moitié, quoyqu'il y ait un dernier point A, car ce dernier point convient à toutes les moitiés de son côté. Et mon ami l'a reconnu luy même, lorsqu'il a tâché de prouver cette illation par un argument en forme: au contraire, par cela même que la division va à l'infini, il n'y a aucune moitié derniere. Et quoyque la ligne droite AB soit finie, il ne s'ensuit pas que la division qu'on en fait, ait son dernier terme. On s'embarrasse de même dans les Series des Nombres qui vont à l'infini. On conçoit un dernier terme, un nombre infini, ou infiniment petit; mais tout cela ne sont que des fictions. Tout nombre est fini et assignable, toute ligne l'est de même, et les infinis ou infiniment petits n'y signifient que les grandeurs qu'on peut prendre aussi grandes ou aussi petites que l'on voudra, pour montrer qu'une erreur est moindre que celle qu'on a assignée, c'est à dire qu'il n'y a aucune erreur: ou bien on entend par l'infiniment petit, l'état de l'evanouissement ou du commencement d'une grandeur, conçus à l'imitation des grandeurs déja formées.

71. Il sera bon cependant de considerer la raison que M. Bayle allegue pour montrer qu'on ne sauroit satisfaire aux objections que la raison oppose aux mysteres. Elle se trouve dans son Eclaircissement sur les Manichéens (p. 3140 de la seconde Edition de son Dictionnaire). Il me

suffit (dit il) qu'on reconnoisse unanimement que les mysteres de l'Evangile sont au dessus de la raison. Car il resulte delà necessairement qu'il est impossible de resoudre les difficultés des philosophes, et par consequent qu'une dispute où l'on ne se servira que des lumieres naturelles se terminera tousjours au desavantage des Theologiens, et qu'ils se verront forcés de lâcher le pied, et de se refugier sous le canon de la lumiere surnaturelle. Je m'etonne que M. Bayle parle si generalement, puisqu'il a reconnu luy même que la lumiere naturelle est pour l'unité du principe, contre les Manichéens, et que la bonté de Dieu est prouvée invinciblement par la raison. Cependant voicy comme il poursuit:

72. Il est evident que la raison ne sauroit jamais atteindre à ce qui est au dessus d'elle. Or si elle pouvoit fournir des reponses aux objections qui combattent le dogme de la Trinité et celuy de l'union hypostatique, elle atteindroit à ces deux mysteres, elle se les assujettiroit, et les plieroit jusqu'aux dernieres confrontations avec ses premiers principes, ou avec les aphorismes qui naissent des notions communes; et jusqu'à ce qu'enfin elle eût conclu qu'ils s'accordent avec la lumiere naturelle. Elle feroit donc ce qui surpasse ses forces, elle monteroit au dessus de ses limites, ce qui est formellement contradictoire. Il faut donc dire qu'elle ne sauroit fournir des reponses à ses propres objections, et qu'ainsi elles demeurent victorieuses, pendant qu'on ne recourt pas à l'autorité de Dieu, et à la necessité de captiver son entendement sous l'obeissance de la foy. [Je ne trouve pas qu'il y ait aucune force dans ce raisonnement. Nous pouvons atteindre ce qui est au dessus de nous, non pas en le penetrant, mais en le soûtenant; comme nous pouvons atteindre le Ciel par la vue, et non pas par l'attouchement. Il n'est pas necessaire non plus que pour repondre aux objections qui se font contre les Mysteres, on s'assujettisse ces mysteres, et qu'on les soumette à la confrontation avec les premiers principes qui naissent des notions communes: car si celuy qui repond aux objections devoit aller si loin, il faudroit que celuy qui propose l'objection le fit le premier; car c'est à l'objection d'entamer la matiere, et il suffit

à celuy qui repond de dire oui ou non; d'autant qu'au lieu de distinguer, il luy suffit à la rigueur de nier l'universalité de quelque proposition de l'objection, ou d'en critiquer la forme; et l'un aussi bien que l'autre se peut faire sans penetrer au delà de l'objection. Quand quelqu'un me propose un argument qu'il pretend être invincible, je puis me taire en l'obligeant seulement de prouver en bonne forme toutes le enonciations qu'il avance, et qui me paroissent tant soit peut douteuses: et pour ne faire que douter, je n'ay point besoin de penetrer dans l'interieur de la chose: au contraire, plus je seray ignorant, plus je seray en droit de douter. M. Bayle continue ainsi:]

73. Tâchons de rendre cela plus clair: si quelques doctrines sont au dessus de la raison, elles sont au delà de sa portée, elle n'y sauroit atteindre; si elle n'y peut atteindre, elle ne peut pas les comprendre. [Il pouvoit commencer icy par le comprendre, en disant que la raison ne peut pas comprendre ce qui est au dessus d'elle.] Si elle ne peut pas les comprendre, elle n'y sauroit trouver aucune idée. [Non valet consequentia: car pour comprendre quelque chose, il ne suffit pas qu'on en ait quelques idées; il faut les avoir toutes de tout ce qui y entre, et il faut que toutes ces idées soyent claires, distinctes, adequates. Il y a mille objets dans la Nature, dans lesquels nous entendons quelque chose, mais que nous ne comprenons pas pour cela. Nous avons quelques idées des rayons de la lumiere, nous faisons des demonstrations là dessus jusqu'à un certain point; mais il reste tousjours quelque chose qui nous fait avouer, que nous ne comprenons pas encor toute la nature de la lumiere] ny aucun principe qui soit une source de solution; [pourquoy ne trouveroit on pas des principes évidens, mêlés avec des connoissances obscures et confuses?] et par consequent les objections que la raison aura faites demeureront sans reponse; [rien moins que cela; la difficulté est plustost du côté de l'opposant. C'est à luy de chercher un principe évident, qui soit une source de quelque objection; et il aura d'autant plus de peine à trouver un tel principe, que la matiere sera obscure: et quand il l'aura trouvé, il aura encor plus de peine à montrer une opposition entre le principe et le mystere: car s'il se trouvoit que le mystere fût évidemment contraire à un principe évident, ce ne seroit pas un mystere obscur,

ce seroit une absurdité manifeste] ou ce qui est la même chose, on y repondra par quelque distinction aussi obscure que la these même qui aura été attaquée. [L'on peut se passer des distinctions à la rigueur, en niant ou quelque premisse, ou quelque consequence: et lorsqu'on doute du sens de quelque terme employé par l'opposant, on peut luy en demander la definition. De sorte que le soutenant n'a point besoin de se mettre en frais, lorsqu'il s'agit de repondre à un adversaire qui pretend nous opposer un argument invincible. Mais quand même le soutenant, par quelque complaisance, ou pour abreger, ou parce qu'il se sent assés fort, voudroit bien se charger luy même de faire voir l'equivoque cachée dans l'objection, et de la lever en faisant quelque distinction; il n'est nullement besoin que cette distinction mene à quelque chose de plus clair que la premiere these, puisque le soutenant n'est point obligé d'éclaircir le mystere même.]

74. Or il est certain (c'est M. Bayle qui poursuit) qu'une objection que l'on fonde sur des notions distinctes, demeure egalement victorieuse, soit que vous n'y repondiés rien, soit que vous y fassiés une reponse où personne ne peut rien comprendre. La partie peut elle être egale entre un homme qui vous objecte ce que vous et luy concevés tres nettement, et vous qui ne pouvés vous defendre que par des reponses, où ny vous ny luy ne comprenés rien? [Il ne suffit pas que l'objection soit fondée sur des notions bien distinctes, il faut aussi qu'on en fasse l'application contre la these. Et quand je reponds à quelqu'un en luy niant quelque premisse, pour l'obliger à la prouver, ou quelque consequence, pour l'obliger à la mettre en bonne forme, on ne peut point dire que je ne reponds rien, ou que je ne reponds rien d'intelligible. Car comme c'est la premisse douteuse de l'adversaire que je nie, ma negation sera aussi intelligible que son affirmation. Enfin lorsque j'ay la complaisance de m'expliquer par quelque distinction, il suffit que les termes que j'employe ayent quelque sens, comme dans le mystere même; ainsi on comprendra quelque chose dans ma reponse: mais il n'est point besoin que l'on comprenne tout ce qu'elle enveloppe; autrement on comprendroit encor le mystere.]

75. M. Bayle continue ainsi: Toute dispute philosophique suppose que les parties disputantes conviennent de certaines de-

finitions, [Cela seroit à souhaiter, mais ordinairement ce n'est que dans la dispute même qu'on y vient au besoin] et qu'elles admettent les regles des Syllogismes, et les marques à quoy l'on connoit les mauvais raisonnemens. Apres cela, tout consiste à examiner si une these est conforme mediatement ou immediatement aux principes dont on est convenu, [ce qui se fait par les Syllogismes de celuy qui fait des objections] si les premisses d'une preuve [avancée par l'opposant] sont veritables, si la consequence est bien tirée: si l'on s'est servi d'un Syllogisme à quatre termes, si l'on n'a pas violé quelque aphorisme du chapitre de oppositis ou de sophisticis elenchis etc. [il suffit, en peu de mots, de nier quelque premisse ou quelque consequence, ou enfin d'expliquer ou faire expliquer quelque terme equivoque] on remporte la victoire, ou en montrant que le sujet de la dispute n'a aucune liaison avec les principes dont on étoit convenu, [c'est à dire en montrant que l'objection ne prouve rien, et alors le defendeur gagne la cause] ou en reduisant à l'absurde le defendeur, [lorsque toutes les premisses et toutes les consequences sont bien prouvées] or on l'y peut reduire, soit qu'on luy montre que les consequences de sa these sont le ouy ou le non, soit qu'on le contraigne à ne repondre que des choses intelligibles. [C'est ce dernier inconvenient qu'il peut tousjours eviter, parce qu'il n'a point besoin d'avancer de nouvelles theses.] Le but de cette espèce de disputes est d'éclaircir les obscurités et de parvenir à l'evidence; [c'est le but de l'opposant, car il veut rendre evident que le mystere est faux; mais ce ne sauroit être icy le but du defendeur, car admettant le mystere, il convient qu'on ne le sauroit rendre evident.] Delà vient que l'on juge que pendant le cours du procès, la victoire se declare plus ou moins pour le soutenant ou pour l'opposant, selon qu'il y a plus ou moins de clarté dans les propositions de l'un, que dans les propositions de l'autre. [C'est parler comme si le soutenant et l'opposant devoient être egalement à decouvert: mais le soutenant est comme un Commandant assiegé, couvert par ses ouvrages, et c'est à l'attaquant de les ruiner. Le soutenant n'a point besoin icy d'evidence, et il ne la cherche pas: mais c'est à l'opposant d'en trouver contre luy, et de se faire jour par ses batteries, afin que le soutenant ne soit plus à couvert.]

76. Enfin on juge que la victoire se declare contre celuy dont les reponses sont telles qu'on n'y comprend rien [c'est une marque bien equivoque de la victoire: il faudroit donc demander aux auditeurs, s'ils comprennent quelque chose dans ce qu'on a dit, et souvent leur sentimens seroient partagés. L'ordre des disputes formelles est de proceder par des argumens en bonne forme, et d'y repondre en niant ou en distinguant] et qui avoue qu'elles sont incomprehensibles. [Il est permis à celuy qui soutient la verité d'un mystere, d'avouer que ce mystere est incomprehensible; et si cet aveu suffisoit pour le declarer vaincu, on n'auroit point besoin d'objection. Une verité pourra être incomprehensible, mais elle ne le sera jamais assés pour dire qu'on n'y comprend rien du tout. Elle seroit en ce cas ce que les anciennes Ecoles appelloient Scindapsus ou Blityri (Clem. Alex. Strom. 8) c'est à dire des paroles vuides de sens.] On le condamne dès là par les regles de l'adjudication de la victoire; et lors même qu'il ne peut pas être poursuivi dans le brouillard dont il s'est couvert, et qui forme une espece d'abyme entre luy et ses antagonistes, on le croit battu à platte couture, et on le compare à une armée qui ayant perdu la bataille, ne se derobe qu'à la faveur de la nuit à la poursuite du vainqueur. [Pour payer allegorie par allegorie, je diray que le soutenant n'est point vaincu, tant qu'il demeure couvert de ses retranchemens; et s'il hazarde quelque sortie au delà du besoin, il luy est permis de se retirer dans son fort, sans qu'on l'en puisse blâmer.]

77. J'ay voulu prendre la peine de faire l'anatomie de ce long passage, où M. Bayle a mis ce qu'il pouvoit dire de plus fort et de mieux raisonné pour son sentiment: et j'espere d'avoir fait voir clairement, comment cet excellent homme a pris le change. Ce qui arrive fort aisement aux personnes les plus spirituelles et les plus penetrantes, lorsqu'on donne carriere à son esprit, sans se donner toute la patience necessaire pour creuser jusqu'aux fondemens de son systeme. Le detail où nous sommes entrés icy servira de reponse à quelques autres raisonnemens sur ce sujet, qui se trouvent dispersés dans les Ouvrages de M. Bayle; comme lorsqu'il dit dans sa Reponse aux Questions d'un Provincial chap. 133 (Tom. 3. pag. 685): Pour prouver qu'on a mis d'accord la raison et la religion, il faut montrer non seulement qu'on a des maximes

philosophiques, qui sont favorables à notre foy; mais aussi, que les maximes particulieres qui nous sont objectées comme non conformes à notre Catechisme, y sont effectivement conformes d'une maniere que l'on conçoit distinctement. Je ne vois point qu'on ait besoin de tout cela, si ce n'est qu'on pretende pousser le raisonnement jusqu'au comment du mystere. Quand on se contente d'en soutenir la verité, sans se mêler de la vouloir faire comprendre, on n'a point besoin de recourir aux maximes philosophiques, generales ou particulieres, pour la preuve; et lorsqu'un autre nous oppose quelques maximes philosophiques, ce n'est pas à nous de prouver d'une maniere claire et distincte que ces maximes sont conformes avec nostre dogme, mais c'est à nostre adversaire de preuver qu'elles y sont contraires.

78. M. Bayle poursuit ainsi au même endroit: Pour cet effet nous avons besoin d'une reponse qui soit aussi evidente que l'objection. J'ay déja montré que cela arrive lorsqu'on nie des premisses; mais qu'au reste il n'est point necessaire que celuy qui soutient la verité du mystere avance tousjours des propositions evidentes, puisque la these principale qui regarde le mystere même n'est point evidente. Il ajoute encor: S'il faut repliquer et dupliquer, nous ne devons jamais demeurer en reste, ny pretendre que nous soyons venus à bout de notre dessein, pendant que notre adversaire nous repliquera des choses aussi evidentes que le sauroient être nos raisons. Mais ce n'est pas au soutenant à alléguer des raisons; il luy suffit de repondre à celles de son adversaire.

79. L'Auteur conclut enfin: Si l'on pretendoit que faisant une objection evidente, il se doit payer d'une reponse que nous ne pouvons donner que comme une chose possible, et que nous ne comprenons pas, on seroit injuste. Il le repete dans les Dialogues posthumes contre M. Jaquelot p. 69. Je ne suis point de ce sentiment. Si l'objection étoit d'une parfaite evidence, elle seroit victorieuse, et la these seroit detruite. Mais quand l'objection n'est fondée que sur des apparences, ou sur des cas qui arrivent le plus souvent, et que celuy qui la fait en veut tirer une conclusion universelle et certaine, celuy qui soutient le mystere, peut repondre par l'instance d'une simple possibilité, puisqu'une telle instance suffit pour montrer que ce qu'on vouloit inferer des premisses n'est point certain ny general; et il suffit à

celuy qui combat pour le mystere, de maintenir qu'il est possible, sans qu'il ait besoin de maintenir qu'il est vraisemblable. Car, comme j'ay dit souvent, on convient que les mysteres sont contre les apparences. Celuy qui soutient le Mystere, n'auroit pas même besoin d'alleguer une telle instance; et s'il le fait, on peut dire que c'est une oeuvre de supererogation, ou que c'est un moyen de mieux confondre l'adversaire.

80. Il y a des passages de M. Bayle dans la Reponse posthume qu'il a faite à M. Jaquelot, qui me paroissent encor dignes d'être examinés. M. Bayle (dit on p. 36, 37) établit constamment dans son Dictionnaire, toutes les fois que le sujet le comporte, que notre raison est plus capable de refuter et de detruire, que de prouver et de bâtir; qu'il n'y a presque point de matiere Philosophique ou Theologique, sur quoy elle ne forme de tres grandes difficultés, de maniere que si on vouloit la suivre avec un esprit de dispute, aussi loin qu'elle peut aller, on se trouveroit souvent reduit à de facheux embarras: enfin, qu'il y a des doctrines certainement veritables, qu'elle combat par des objections insolubles. Je crois que ce qu'on dit icy pour blâmer la raison, est à son avantage. Lorsqu'elle detruit quelque these, elle edifie la these opposée. Et lorsqu'il semble qu'elle detruit en même temps les deux theses opposées, c'est alors qu'elle nous promet quelque chose de profond, pourvu que nous la suivions aussi loin qu'elle peut aller, non pas avec un esprit de dispute, mais avec un desir ardent de rechercher et de demêler la verité, qui sera tousjours recompensé par quelque succès considerable.

81. M. Bayle poursuit: qu'il faut alors se moquer de ces objections, en reconnoissant les bornes etroites de l'esprit humain. Et moy, je crois que bien loin de là, il y faut reconnoitre des marques de la force de l'esprit humain, qui le fait penetrer dans l'interieur des choses. Ce sont des ouvertures nouvelles, et pour ainsi dire des rayons de l'aube du jour, qui nous promet une lumiere plus grande; je l'entends dans les matieres philosophiques ou de la Theologie naturelle: mais lorsque ces objections se font contre la foy revelée, c'est assés qu'on les puisse repousser, pourvu qu'on le fasse avec un esprit de soumission et de zele, dans le dessein de maintenir et d'exalter la gloire de Dieu. Et quand on y reussira à l'égard de sa justice, on sera egalement frappé

Bayerische
Staatsbibliothek
München

de sa grandeur et charmé de sa bonté, qui paroitront à travers les nuages d'une raison apparente, abusée par ce qu'elle voit, à mesure que l'esprit s'elevera par la veritable raison à ce qui nous est invisible, et n'en est pas moins certain.

82. Ainsi (pour continuer avec M. Bayle) on obligera la raison de mettre bas les armes, et à se captiver sous l'obeissance de la foy, ce qu'elle peut, et qu'elle doit faire, en vertu de quelques unes de ses maximes les plus incontestables: et ainsi en renonçant à quelques unes de ses autres maximes, elle ne laisse pas d'agir selon ce qu'elle est, c'est à dire en raison. Mais il faut savoir que les maximes de la raison, auxquelles il faut renoncer en ce cas, sont seulement celles qui nous font juger sur les apparences, ou suivant le cours ordinaire des choses: ce que la raison nous ordonne même dans les matieres philosophiques, lorsqu'il y a des preuves invincibles du contraire. C'est ainsi qu'étant assurés par des demonstrations de la bonté et de la justice de Dieu, nous meprisons les apparences de dureté et d'injustice, que nous voyons dans cette petite partie de son regne qui est exposée à nos yeux. Jusqu'icy nous sommes eclairés par la lumiere de la nature et par celle de la grace, mais non pas encor par celle de la gloire. Icy bas nous voyons l'injustice apparente, et nous croyons et savons même la verité de la justice cachée de Dieu; mais nous la verrons, cette justice, quand le Soleil de justice se fera voir tel qu'il est.

83. Il est seur que M. Bayle ne peut être entendu que de ces Maximes d'apparence, qui doivent ceder aux verités eternelles; car il reconnoit que la raison n'est point veritablement contraire à la foy. Et dans ses Dialogues posthumes il se plaint (p. 73 contre M. Jaquelot) de ce qu'on l'accuse de croire que nos mysteres sont veritablement contre la raison, et (p. 9 contre M. le Clerc) de ce qu'on pretend que celuy qui reconnoit qu'une doctrine est exposée à des objections insolubles, reconnoit aussi par une consequence necessaire la fausseté de cette doctrine. Cependant on auroit raison de la pretendre, si l'insolubilité étoit plus qu'apparente.

84. Peutêtre donc qu'apres avoir disputé long temps contre M. Bayle, au sujet de l'usage de la raison, nous trouverons au but du compte que

ses sentimens n'étoient pas dans le fonds aussi éloignés des nôtres que ses expressions, qui ont donné sujet à nos reflexions, l'ont pu faire croire. Il est vray que le plus souvent il paroit nier absolument qu'on puisse jamais repondre aux objections de la raison contre la foy, qu'il pretend que pour le pouvoir faire, il faudroit comprendre comment le mystere arrive ou existe. Cependant il y a des endroits, où il se radoucit, et se contente de dire que les solutions de ces objections luy sont inconnues. En voicy un passage bien precis, tiré de ce même Eclaircissement sur les Manichéens, qui se trouve à la fin de la seconde édition de son Dictionnaire. Pour une plus ample satisfaction des Lecteurs les plus scrupuleux, je veux bien declarer icy (dit il p. 3148) que par tout où l'on verra dans mon Dictionnaire que tels ou tels argumens sont insolubles, je ne souhaite pas qu'on se persuade qu'ils le sont effectivement. Je ne veux dire autre chose, si non qu'ils me paroissent insolubles. Cela ne tire point à consequence: chacun se pourra imaginer, s'il luy plait, que j'en juge ainsi, à cause de mon peu de penetration. Ce n'est pas cela que je m'imagine; sa grande penetration m'est trop connue: mais je croy qu'ayant tourné tout son esprit à renforcer les objections, il ne luy est pas resté assés d'attention pour ce qui sert à les resoudre.

85. M. Bayle avoue d'ailleurs dans son Ouvrage posthume contre M. le Clerc, que les objections contre la foy n'ont point la force des demonstrations. C'est donc ad hominem seulement, ou bien ad homines, c'est à dire par rapport à l'état où le genre humain se trouve, qu'il juge ces objections insolubles et la matiere inexplicable. Il y a même un endroit où il donne à entendre qu'il ne désespere pas qu'on en puisse trouver la solution ou l'explication, et même de nos jours. Car voicy ce qu'il dit dans sa Reponse posthume qu'il a faite à M. le Clerc (p. 35): M. Bayle a pu esperer que son travail piqueroit d'honneur quelques uns de ces grands genies qui forment de nouveaux systemes, et qu'ils pourroient inventer un denouement inconnu jusqu'icy. Il semble que par ce denouement il entend une explication du mystere, qui iroit jusqu'au comment: mais cela n'est point necessaire pour repondre aux objections.

86. Plusieurs ont entrepris de faire comprendre ce comment, et de prouver la possibilité des mysteres. Un certain Auteur, qui s'appelle

Thomas Bonartes Nordtanns Anglus, dans son Concordia Scientiae cum Fide, y a pretendu. Cet Ouvrage me parut ingenieux et savant, mais aigre et embarrassé, et il contient même des sentimens insoutenables. J'ay appris par l'Apologia Cyriacorum du P. Vincent Baron Dominicain, que ce livre là a été censuré à Rome, que l'Auteur a été Jesuite, et qu'il s'est mal trouvé de l'avoir publié. Le R. P. des Bosses, qui enseigne maintenant la Theologie dans le College des Jesuites de Hildesheim, et qui a joint une erudition peu commune à une grande penetration qu'il fait paroitre en Philosophie et en Theologie, m'a appris que le vray nom de Bonartes a été Thomas Barton, et qu'étant sorti de la Compagnie il se retira en Irlande, où il est mort d'une maniere qui a fait juger favorablement de ses derniers sentimens. Je plains les habiles gens qui s'attirent des affaires par leur travail et par leur zele. Il est arrivé quelque chose de semblable autres fois à Pierre Abailard, à Gilbert de la Porrée, à Jean Wiclef, et de nos jours à Thomas Albius Anglois, et à quelques autres qui se sont trop enfoncés dans l'explication des mysteres.

87. Cependant S. Augustin (aussi bien que M. Bayle) ne desespere pas qu'on puisse trouver icy bas le denouement qu'on souhaite: mais ce Pere le croit reservé à quelque saint homme eclairé par une grace toute particuliere: Est aliqua causa fortassis occultior, quae melioribus sanctioribusque reservatur, illius gratia potius quam meritis illorum (in Genes. ad literam, lib. 11. c. 4). Luther reserve la connoissance du mystere de l'Election à l'Academie celeste (Lib. de servo arbitrio c. 174). Illic (Deus) gratiam et misericordiam spargit in indignos, hic iram et severitatem spargit in immeritos; utrobique nimius et iniquus apud homines, sed justus et verax apud se ipsum. Nam quomodo hoc justum sit ut indignos coronet, incomprehensibile est modo, videbimus autem, cum illuc venerimus, ubi jam non credetur, sed revelata facie videbitur. Ita quomodo hoc justum sit, ut immeritos damnet, incomprehensibile est modo, creditur tamen, donec revelabitur filius hominis. Il est à esperer que M. BAYLE se trouve maintenant environné de ces lumieres qui nous manquent icy bas, puisqu'il y a lieu de supposer qu'il n'a point manqué de bonne volonté.

Virgile	Candidus insueti miratur limen Olympi,
	Sub pedibusque videt nubes et sidera Daphnis.
Lucain	 Illic postquam se lumine vero
	Implevit, stellasque vagas miratur et astra
	Fixa polis, vidit quanta sub nocte jaceret
	Nostra dies.

PREMIERE PARTIE

DES ESSAIS DE LA JUSTICE DE DIEU, ET DE LA LIBERTE DE L'HOMME, DANS L'ORIGINE DU MAL.

1. Apres avoir reglé les droits de la Foy et de la Raison, d'une maniere qui fait servir la Raison à la Foy, bien loin de luy être contraire, nous verrons comment elles exercent ces droits pour maintenir et pour accorder ensemble ce que la lumiere naturelle et la lumiere revelée nous apprennent de Dieu et de l'Homme par rapport au Mal. L'on peut distinguer les difficultés en deux classes. Les unes naissent de la liberté de l'Homme, laquelle paroit incompatible avec la nature divine; et cependant la liberté est jugée necessaire, pour que l'Homme puisse être jugé coupable et punissable. Les autres regardent la conduite de Dieu, qui semblent luy faire prendre trop de part à l'existence du mal, quand même l'homme seroit libre et y prendroit aussi sa part. Et cette conduite paroit contraire à la bonté, à la sainteté et à la justice divine, puisque Dieu concourt au mal, tant physique que moral, et qu'il concourt à l'un et à l'autre d'une maniere morale aussi bien que d'une maniere physique, et qu'il semble que ces maux se font voir dans l'ordre de la nature, aussi bien que dans celuy de la grace, et dans la vie future et eternelle, aussi bien et même plus que dans cette vie passagere.

2. Pour representer ces difficultés en abregé, il faut remarquer que la liberté est combattue (en apparence) par la determination ou par la certitude, quelle qu'elle soit, et cependant le dogme commun de nos philosophes porte, que la verité des futurs contingens est determinée. La prescience de Dieu rend aussi tout l'avenir certain et determiné; mais sa

providence et sa preordination, sur laquelle la prescience même paroit fondée, fait bien plus: car Dieu n'est pas comme un homme, qui peut regarder les evenemens avec indifference, et qui peut suspendre son jugement, puisque rien n'existe qu'ensuite des decrets de sa volonté et par l'action de sa puissance. Et quand même on feroit abstraction du concours de Dieu, tout est lié parfaitement dans l'ordre des choses, puisque rien ne sauroit arriver, sans qu'il y ait une cause disposée comme il faut à produire l'effect: ce qui n'a pas moins lieu dans les actions volontaires, que dans toutes les autres. Apres quoy il paroit que l'homme est forcé à faire le bien et le mal qu'il fait; et par consequent, qu'il n'en merite ny recompense ny châtiment, ce qui détruit la Moralité des actions et choque toute la justice divine et humaine.

3. Mais quand on accorderoit à l'homme cette liberté dont il se pare à son dam, la conduite de Dieu ne laisseroit pas de donner matiere à la critique, soutenue par la presomptueuse ignorance des hommes, qui voudroient se disculper en tout ou en partie aux depens de Dieu. L'on objecte que toute la realité, et ce qu'on appelle la substance de l'acte, dans le peché même, est une production de Dieu, puisque toutes les creatures et toutes leur actions tiennent de luy ce qu'elles ont de reel; d'où l'on voudroit inferer non seulement qu'il est la cause physique du peché, mais aussi qu'il en est la cause morale, puisqu'il agit tres librement, et qu'il ne fait rien sans une parfaite connoissance de la chose et des suites qu'elle peut avoir. Et il ne suffit pas de dire que Dieu s'est fait une loy de concourir avec les volontés ou resolutions de l'homme, soit dans le sentiment commun, soit dans le systeme des causes occasionnelles; car outre qu'on trouvera etrange qu'il se soit fait une telle loy, dont il n'ignoroit point les suites, la principale difficulté est qu'il semble que la mauvaise volonté même ne sauroit exister sans un concours, et même sans quelque predetermination de sa part, qui contribue à faire naitre cette volonté dans l'homme, ou dans quelque autre creature raisonnable: car une action, pour être mauvaise, n'en est pas moins dependante de Dieu. D'où l'on voudra conclure enfin que Dieu fait tout indifferement, le bien et le mal: si ce n'est qu'on veuille dire avec les Manichéens, qu'il y a deux principes, l'un bon, et l'autre mauvais. De plus, suivant le sentiment commun des Theologiens et des Philosophes, la conservation étant une creation continuelle, on dira que l'homme est continuellement creé

corrompu et pechant. Outre qu'il y a des Cartesiens modernes qui pretendent que Dieu est le seul acteur, dont les creatures ne sont que les organes purement passifs; et M. Bayle n'appuye pas peu là dessus.

4. Mais quand Dieu ne devroit concourir aux actions que d'un concours general, ou même point du tout, du moins aux mauvaises; c'est assés pour l'imputation (dirat-on) et pour le rendre cause morale, que rien n'arrive sans sa permission. Et pour ne rien dire de la chute des anges, il connoit tout ce qui arrivera, s'il met l'homme dans telles et telles circonstances, apres l'avoir creé; et il ne laisse pas de l'y mettre. L'homme est exposé à une tentation, à laquelle on sait qu'il succombera, et que par là il sera cause d'une infinité de maux effroyables; que par cette chute tout le genre humain sera infecté et mis dans une espece de necessité de pecher, ce qu'on appelle le peché originel: que le monde sera mis par là dans une etrange confusion; que par ce moyen la mort et les maladies seront introduites, avec mille autres malheurs et miseres qui affligent ordinairement les bons et les mauvais; que la mechanceté regnera même, et que la vertu sera opprimée icy bas, et qu'ainsi il ne paroitra presque point qu'une providence gouverne les choses. Mais c'est bien pis, quand on considere la vie à venir, puisqu'il n'y aura qu'un petit nombre d'hommes qui seront sauvés, et que tous les autres periront eternellement: outre que ces hommes destinés au salut auront eté retirés de la masse corrompue par une election sans raison; soit qu'on dise que Dieu a eu egard en les choisissant à leur bonnes actions futures, à leur foy ou à leur oeuvres; soit qu'on pretende qu'il leur a voulu donner ces bonnes qualités et ces actions, parcequ'il les a predestinés au salut. Car quoyqu'on dise dans le systême le plus mitigé, que Dieu a voulu sauver tous les hommes, et qu'on convienne encor dans les autres qui sont communement reçus, qu'il a fait prendre la nature humaine à son fils, pour expier leur pechés, en sorte que tous ceux qui croiront en luy d'une foy vive et finale, seront sauvés: il demeure tousjours vray que cette foy vive est un don de Dieu; que nous sommes morts à toutes les bonnes oeuvres, qu'il faut qu'une grace prevenante excite jusqu'à nostre volonté et que Dieu nous donne le vouloir et le faire. Et soit que cela se fasse par une grace efficace par elle même, c'est à dire par un mouvement divin interieur qui determine entierement nostre volonté au bien qu'elle fait; soit qu'il n'y ait qu'une grace suffisante, mais qui ne laisse pas de porter

coup, et de devenir efficace par les circonstances internes et externes, où l'homme se trouve, et où Dieu l'a mis: il faut tousjours revenir à dire que Dieu est la derniere raison du salut, de la grace, de la foy, et de l'Election en Jesus Christ. Et soit que l'Election soit la cause ou la suite du dessein de Dieu de donner la foy, il demeure tousjours vray qu'il donne la foy ou le salut à qui bon luy semble, sans qu'il paroisse aucune raison de son choix, lequel ne tombe que sur un tres petit nombre d'hommes.

5. De sorte que c'est un jugement terrible, que Dieu donnant son fils unique pour tout le genre humain, et étant l'unique Auteur et maître du salut des hommes, en sauve pourtant si peu, et abandonne tous les autres au Diable son ennemi, qui les tourmente eternellement, et leur fait maudire leur Createur, quoyqu'ils ayent eté tous creés pour repandre et manifester sa bonté, sa justice et ses autres perfections: et cet evenement imprime d'autant plus d'effroy, que tous ces hommes ne sont malheureux pour toute l'eternité, que parce que Dieu a exposé leur premiers parens à une tentation, à laquelle il savoit qu'il ne resisteroient pas; que ce peché est inherent et imputé aux hommes, avant que leur volonté y ait part; que ce vice hereditaire determine leur volontés à commettre des pechés actuels, et qu'une infinité d'hommes, enfans ou adultes, qui n'ont jamais entendu parler de Jesus Christ, Sauveur du genre humain, ou ne l'ont point entendu suffisamment, meurent avant que de recevoir les secours necessaires pour se retirer de ce goufre du peché, et sont condamnés à être à jamais rebelles à Dieu et abymés dans les miseres les plus horribles, avec les plus mechantes de toutes les creatures; quoyque dans le fond ces hommes n'ayent pas eté plus mechans que d'autres, et que plusieurs d'entre eux ayent peutêtre eté moins coupables qu'une partie de ce petit nombre d'elus, qui ont eté sauvés par une grace sans sujet, et qui jouissent par là d'une felicité eternelle, qu'ils n'avoient point meritée. Voila un abregé des difficultés que plusieurs ont touchées; mais M. Bayle a eté un de ceux qui les ont le plus poussées, comme il paroitra dans la suite, quand nous examinerons ses passages. Presentement je crois d'avoir rapporté ce qu'il y a de plus essentiel dans ses difficultés; mais j'ay jugé à propos de m'abstenir de quelques expressions et exagerations qui auroient pu scandaliser et qui n'auroient point rendu les objections plus fortes.

6. Tournons maintenant la medaille, et representons aussi ce qu'on peut repondre à ces objections, où il sera necessaire de s'expliquer par un discours plus ample: car l'on peut entamer beaucoup de difficultés en peu de paroles, mais pour en faire la discussion, il faut s'etendre. Nostre but est d'eloigner les hommes des fausses idées qui leur representent Dieu comme un Prince absolu, usant d'un pouvoir despotique, peu propre à être aimé, et peu digne d'être aimé. Ces notions sont d'autant plus mauvaises par rapport à Dieu, que l'essentiel de la pieté est non seulement de le craindre, mais encor de l'aimer sur toutes choses, ce qui ne se peut sans qu'on en connoisse les perfections capables d'exciter l'amour qu'il merite, et qui fait la felicité de ceux qui l'aiment. Et nous trouvant animés d'un zele qui ne peut manquer de luy plaire, nous avons sujet d'esperer qu'il nous eclairera, et qu'il nous assistera luy même dans execution d'un dessein entrepris pour sa gloire et pour le bien des hommes. Une si bonne cause donne de la confiance: s'il y a des apparences plausibles contre nous, il y a des demonstrations de nostre côté; et j'oserois bien dire à un adversaire:

Aspice, quam mage sit nostrum penetrabile telum.

7. Dieu est la premiere raison des choses, car celles qui sont bornées, comme tout ce que nous voyons et experimentons, sont contingentes et n'ont rien en elles qui rende leur existence necessaire; étant manifeste que le temps, l'espace et la matiere, unies et uniformes en elles mêmes, et indifferentes à tout, pouvoient recevoir de tout autres mouvemens et figures, et dans un autre ordre. Il faut donc chercher la raison de l'existence du Monde, qui est l'assemblage entier des choses contingentes: et il faut la chercher dans la substance qui porte la raison de son existence avec elle, et laquelle par consequent est necessaire et eternelle. Il faut aussi que cette cause soit intelligente: car ce monde qui existe, étant contingent, et une infinité d'autres mondes étant egalement possibles et egalement pretendans à l'existence, pour ainsi dire, aussi bien que luy, il faut que la cause du monde ait eu egard ou relation à tous ces mondes possibles, pour en determiner un. Et cet egard ou rapport d'une substance existante à de simples possibilités, ne peut être autre chose que l'entendement qui en a les idées: et en determiner une, ne peut être autre chose que l'acte de la volonté qui choisit. Et c'est la puissance de cette substance, qui en rend la volonté

efficace. La puissance va à l'être, la sagesse ou l'entendement au vray, et la volonté au bien. Et cette cause intelligente doit être infinie de toutes les manieres, et absolument parfaite en puissance, en sagesse et en bonté, puisqu'elle va à tout ce qui est possible. Et comme tout est lié, il n'y a pas lieu d'en admettre plus d'une. Son entendement est la source des essences, et sa volonté est l'origine des existences. Voila en peu de mots la preuve d'un Dieu unique avec ses perfections, et par luy l'origine des choses.

8. Or cette supreme sagesse, jointe à une bonté qui n'est pas moins infinie qu'elle, n'a pu manquer de choisir le meilleur. Car comme un moindre mal est une espece de bien, de même un moindre bien est une espece de mal, s'il fait obstacle à un bien plus grand: et il y auroit quelque chose à corriger dans les actions de Dieu, s'il y avoit moyen de mieux faire. Et comme dans les Mathematiques, quand il n'y a point de maximum ny de minimum, rien enfin de distingué, tout se fait egalement; ou quand cela ne se peut, il ne se fait rien du tout: on peut dire de même en matiere de parfaite sagesse, qui n'est pas moins reglée que les Mathematiques, que s'il n'y avoit pas le meilleur (optimum) parmy tous les mondes possibles, Dieu n'en auroit produit aucun. J'appelle Monde toute la suite et toute la collection de toutes les choses existantes, afin qu'on ne dise point que plusieurs mondes pouvoient exister en differens temps et differens lieux. Car il faudroit les compter tous ensemble pour un monde, ou si vous voulés, pour un Univers. Et quand on rempliroit tous les temps et tous les lieux, il demeure tousjours vray qu'on les auroit pu remplir d'une infinité de manieres, et qu'il y a une infinité de Mondes possibles, dont il faut que Dieu ait choisi le meilleur, puisqu'il ne fait rien sans agir suivant la supreme raison.

9. Quelque adversaire ne pouvant repondre à cet argument, repondra peutêtre à la conclusion par un argument contraire, en disant que le monde auroit pu être sans le peché et sans les souffrances: mais je nie qu'alors il auroit été meilleur. Car il faut savoir que tout est lié dans chacun des Mondes possibles: l'Univers, quel qu'il puisse être, est tout d'une pièce, comme un Ocean; le moindre mouvement y etend son effect à quelque distance que ce soit, quoyque cet effect devienne moins sensible à proportion de la distance: de sorte que Dieu y a tout reglé par avance une fois pour toutes, ayant prevu les prieres, les bonnes et les mauvaises

actions, et tout le reste; et chaque chose a contribué idealement avant son existence à la resolution qui a été prise sur l'existence de toutes les choses. De sorte que rien ne peut être changé dans l'univers (non plus que dans un nombre) sauf son essence, ou si vous voulés, sauf son individualité numerique. Ainsi, si le moindre mal qui arrive dans le monde y manquoit, ce ne seroit plus ce monde, qui tout compté, tout rabattu, a été trouvé le meilleur par le Createur qui l'a choisi.

10. Il est vray qu'on peut s'imaginer des mondes possibles, sans peché et sans malheur, et on en pourroit faire comme des Romans des Utopies, des Sevarambes; mais ces mêmes mondes seroient d'ailleurs fort inferieurs en bien au nostre. Je ne saurois vous le faire voir en detail: car puis je connoitre, et puis je vous representer des infinis, et les comparer ensemble? Mais vous le devés juger avec moy ab effectu, puisque Dieu a choisi ce monde tel qu'il est. Nous savons d'ailleurs que souvent un mal cause un bien, auquel on ne seroit point arrivé sans ce mal. Souvent même deux maux ont fait un grand bien:

Et si fata volunt, bina venena juvant.

Comme deux liqueurs produisent quelques fois un corps sec, temoin l'esprit de vin et l'esprit d'urine mêlés par van Helmont; ou comme deux corps froids et tenebreux produisent un grand feu, témoin une liqueur acide et une huile aromatique combinées par Mons. Hofman. Un General d'Armée fait quelques fois une faute heureuse, qui cause le gain d'une grande bataille: et ne chantet-on pas la veille de Pâque dans les Eglises du rite Romain,

O certe necessarium Adae peccatum,
Quod Christi morte deletum est!
O felix culpa, quae talem ac tantum
Meruit habere redemptorem!

11. Les illustres Prelats de l'Eglise Gallicane, qui ont écrit au Pape Innocent XII. contre le Livre du Cardinal Sfondrat sur la predestination, comme ils sont dans les principes de S. Augustin, ont dit des choses fort propres à éclaircir ce grand point. Le Cardinal paroit preferer l'état des enfans morts sans baptême, au regne même des cieux, parceque le peché est le plus grand des maux, et qu'ils sont morts innocens de tout peché actuel. On en parlera d'avantage plus bas. Messieurs les Prelats ont bien remarqué que ce sentiment est mal fondé. L'Apostre (disent ils) Rom. 3, 8

a raison de desapprouver qu'on fasse des maux à fin que des biens arrivent: mais on ne peut pas desapprouver que Dieu par sa sureminente puissance tire de la permission des pechés des biens plus grands, que ceux qui sont arrivés avant les pechés. Ce n'est pas que nous devions prendre plaisir au peché; à Dieu ne plaise! mais c'est que nous croyons au même Apostre, qui dit (Rom. 5, 20) que là où le peché a été abondant, la grace a été surabondante: et nous nous souvenons que nous avons obtenu Jesus Christ luy même à l'occasion du peché. Ainsi l'on voit que le sentiment de ces Prelats va à soutenir qu'une suite de choses, où le peché entre, a pu être et a été effectivement meilleure qu'une autre suite sans le peché.

12. L'on s'est servi de tout temps des comparaisons prises des plaisirs des sens, mêlés avec ce qui approche de la douleur, pour faire juger qu'il y a quelque chose de semblable dans les plaisirs intellectuels. Un peu d'acide, d'acre ou d'amer plait souvent mieux que du sucre; les ombres rehaussent les couleurs, et même une dissonance placée où il faut, donne du relief à l'harmonie. Nous voulons être effrayés par des danseurs de corde qui sont sur le point de tomber, et nous voulons que les tragedies nous fassent presque pleurer. Goutet-on assés la santé, et en rend on assés graces à Dieu, sans avoir jamais été malade? Et ne faut il pas le plus souvent qu'un peu de mal rende le bien plus sensible, c'est à dire plus grand?

13. Mais l'on dira que les maux sont grands et en grand nombre, en comparaison des biens: l'on se trompe. Ce n'est que le defaut d'attention qui diminue nos biens, et il faut que cette attention nous soit donnée par quelque melange de maux. Si nous étions ordinairement malades et rarement en bonne santé, nous sentirions merveilleusement ce grand bien, et nous sentirions moins nos maux; mais ne vaut il pas mieux neanmoins que la santé soit ordinaire, et la maladie rare? Suppleons donc par nostre reflexion à ce qui manque à nostre perception, afin de nous rendre le bien de la santé plus sensible. Si nous n'avions point la connoissance de la vie future, je crois qu'il se trouveroit peu de personnes qui ne fussent contens à l'article de la mort de reprendre la vie à condition de repasser par la même valeur des biens et des maux, pourvu surtout que ce ne fut point par la même espece. On se contenteroit de varier, sans exiger une meilleure condition que celle où l'on avoit été.

14. Quand on considere aussi la fragilité du corps humain, on admire la sagesse et la bonté de l'auteur de la nature, qui l'a rendu si durable, et sa condition si tolerable. C'est ce qui m'a souvent fait dire que je ne m'étonne pas si les hommes sont malades quelques fois, mais que je m'étonne qu'ils le sont si peu, et qu'ils ne le sont point tousjours. Et c'est aussi ce qui nous doit faire estimer davantage l'artifice divin du mechanisme des animaux, dont l'auteur a fait des machines si frêles et si sujettes à la corruption, et pourtant si capables de se maintenir; car c'est la nature qui nous guerit, plustôt que la Medecine. Or cette fragilité même est une suite de la nature des choses, à moins qu'on ne veuille que cette espece de creatures qui raisonne, et qui est habillée de chair et d'os, ne soit point dans le monde. Mais ce seroit apparemment un defaut que quelques Philosophes d'autrefois auroient appellé Vacuum Formarum, un vuide dans l'ordre des Especes.

15. Ceux qui sont d'humeur à se louer de la nature et de la fortune, et non pas à s'en plaindre, quand même ils ne seroient pas les mieux partagés, me paroissent preferables aux autres. Car outre que ces plaintes sont mal fondées, c'est murmurer en effect contre les ordres de la providence. Il ne faut pas être facilement du nombre des mecontens dans la Republique où l'on est, et il ne le faut point être du tout dans la cité de Dieu, où l'on ne le peut être qu'avec injustice. Les livres de la misere humaine tels que celuy du Pape Innocent III. ne me paroissent pas des plus utiles: on redouble les maux, en leur donnant une attention qu'on en devroit detourner, pour la tourner vers les biens qui l'emportent de beaucoup. J'approuve encor moins les livres tels que celuy de l'Abbé Esprit de la fausseté des vertus humaines, dont on nous a donné dernierement un abregé: un tel livre servant à tourner tout du mauvais côté, et à rendre les hommes tels qu'il les represente.

16. Il faut avouer cependant qu'il y a des desordres dans cette vie, qui se font voir particulierement dans la prosperité de plusieurs mechans, et dans l'infelicité de beaucoup de gens de bien. Il y a un proverbe Allemand qui donne même l'avantage aux mechans, comme s'ils étoient ordinairement les plus heureux:

Je krümmer holtz, je beſſre Krücke:
Je ärger ſchalk, je größer glücke.

Et il seroit à souhaiter que ce mot d'Horace fût vray à nos yeux:

Raro antecedentem scelestum
Deseruit pede poena claudo.

Cependant il arrive souvent aussi, quoyque ce ne soit peutêtre pas le plus souvent,

Qu'aux yeux de l'Univers le Ciel se justifie,

et qu'on peut dire avec Claudien:

Abstulit hunc tandem Rufini poena tumultum,
Absolvitque Deos.

17. Mais quand cela n'arriveroit pas icy, le remede est tout prest dans l'autre vie. La religion, et même la raison, nous l'apprennent, et nous ne devons point murmurer contre un petit delay, que la sagesse supreme a trouvé bon de donner aux hommes pour se repentir. Cependant c'est là où les objections redoublent d'un autre côté, quand on considere le salut et la damnation, parce qu'il paroît étrange que même dans le grand avenir de l'eternité, le mal doive avoir l'avantage sur le bien, sous l'autorité supreme de celuy qui est le souverain bien, puisqu'il y aura beaucoup d'appellés, et peu d'elus ou de sauvés. Il est vray qu'on voit par quelques vers de Prudence (Hymn. ante Somnum)

Idem tamen benignus
Ultor retundit iram
Paucosque non piorum
Patitur perire in aevum,

que plusieurs ont cru de son temps, que le nombre de ceux qui seront assés mechans pour être damnés seroit tres petit. Et il semble à quelques uns qu'on croyoit alors un milieu entre l'enfer et le paradis; que le même Prudence parle comme s'il étoit content de ce milieu; que S. Gregoire de Nysse incline aussi de ce côté là, et que S. Hierome panche vers l'opinion qui veut que tous les Chretiens seroient enfin reçus en grace. Un mot de S. Paul, qu'il donne luy même pour mysterieux, portant que tout Israël sera sauvé, a fourni de la matiere à bien des reflexions. Plusieurs personnes pieuses et même savantes, mais hardies, ont ressuscité le sentiment d'Origene, qui pretend que le bien gagnera le dessus en son temps en tout et par tout, et que toutes les creatures raisonnables deviendront enfin saintes et bien heureuses, jusqu'aux mauvais anges. Le livre de l'Evangile eternel, publié depuis peu en Allemand, et soutenu par un grand et savant ouvrage intitulé Ἀποκατάστασις πάντων,

a causé beaucoup de bruit sur ce grand paradoxe. M. le Clerc a aussi plaidé ingenieusement la cause des Origenistes, mais sans se declarer pour eux.

18. Il y a un homme d'esprit, qui poussant mon principe de l'Harmonie jusqu'à des suppositions arbitraires que je n'approuve nullement, s'est fait une Theologie presque Astronomique. Il croit que le desordre present de ce bas monde a commencé lorsque l'Ange, President du globe de la Terre, laquelle étoit encor un Soleil (c'est à dire une étoile fixe et lumineuse par elle même) a commis un peché avec quelques moindres anges de son departement, peutêtre en s'élevant mal à propos contre un ange d'un Soleil plus grand, qu'en même temps par l'harmonie preétablie des Regnes de la Nature et de la Grace, et par consequent par des causes naturelles arrivées à point nommé, nostre Globe a été couvert de taches, rendu opaque, et chassé de sa place, ce qui l'a fait devenir étoile errante ou planete, c'est à dire Satellite d'un autre Soleil, et de celuy là même peutêtre dont son ange ne vouloit point reconnoitre la superiorité; et que c'est en cela que consiste la chute de Lucifer. Que maintenant le chef des mauvais anges, qui est appellé dans la Sainte Ecriture le Prince et même le Dieu de ce Monde, portant envie avec les anges de sa suite à cet animal raisonnable qui se promene sur la surface de ce globe, et que Dieu y a suscité peutêtre pour se dedommager de leur chute, travaille à le rendre complice de leur crimes, et participant de leur malheurs. Là dessus Jesus Christ est venu pour sauver les hommes. C'est le fils eternel de Dieu en tant que fils unique, mais (selon quelques anciens Chretiens, et selon l'Auteur de cette hypothese) s'étant revétu d'abord, dès le commencement des choses, de la nature la plus excellente d'entre les creatures, pour les perfectionner toutes, il s'est mis parmy elles; et c'est la seconde filiation, par laquelle il est le premier né de toute creature. C'est ce que les Cabalistes appeloient Adam Cadmon. Il avoit peutêtre planté son tabernacle dans ce grand Soleil qui nous eclaire: mais il est enfin venu dans ce globe où nous sommes, il y est né de la Vierge, et a pris la nature humaine, pour sauver les hommes des mains de leur ennemi et du sien. Et quand le temps du jugement approchera, lorsque la face presente de nostre globe sera sur le point de perir, il y reviendra visiblement pour en retirer les bons, en les transplantant peutêtre dans le Soleil; et pour punir icy les

mechans avec les Demons qui les ont seduits. Alors le globe de la terre commencera à bruler, et sera peutêtre une Comète. Ce feu durera je ne sais combien d'aeones: la queue de la Comète est designée par la fumée qui montera incessament, suivant l'Apocalypse; et cet incendie sera l'enfer, ou la seconde mort dont parle la Sainte Ecriture. Mais enfin l'enfer rendra ses morts, la mort même sera detruite, la raison et la paix recommenceront à regner dans les esprits qui avoient été pervertis. Ils sentiront leur tort, ils adoreront leur Createur, et commenceront même à l'aimer d'autant plus qu'ils verront la grandeur de l'abyme dont ils sortent. En même temps (en vertu du parallelisme Harmonique des Regnes de la Nature et de la Grace) ce long et grand incendie aura purgé le globe de la terre de ses taches. Il redeviendra Soleil: son Ange President reprendra sa place avec les Anges de sa suite; les hommes damnés seront avec eux du nombre des bons Anges; ce chef de nostre globe rendra hommage au Messie Chef des creatures: la gloire de cet ange reconcilié sera plus grande qu'elle n'avoit été avant sa chute:

Inque Deos iterum fatorum lege receptus
Aureus aeternum noster regnabit Apollo.

La vision m'a paru plaisante, et digne d'un Origeniste; mais nous n'avons point besoin de telles hypotheses ou fictions, où l'esprit a plus de part que la Revelation, et où même la Raison ne trouve pas tout à fait son compte. Car il ne paroit pas qu'il y ait un endroit principal dans l'univers connu, qui merite, preferablement aux autres d'être le siege de l'ainé des creatures: et le Soleil de nostre systeme au moins ne l'est point.

19. En nous tenant donc à la doctrine établie, que le nombre des hommes damnés eternellement sera incomparablement plus grand que celuy des sauvés, il faut dire que le mal ne laisseroit pas de paroitre presque comme rien en comparaison du bien, quand on considerera la veritable grandeur de la cité de Dieu. Caelius Secundus Curio a fait un petit livre de amplitudine Regni coelestis, qui a été reimprimé il n'y a pas longtemps; mais il s'en faut beaucoup qu'il ait compris l'etendue du Royaume des cieux. Les anciens avoient de petites idées des ouvrages de Dieu, et S. Augustin, faute de savoir les decouvertes modernes, étoit bien en peine, quand il s'agissoit d'excuser la prevalence du mal. Il sembloit aux anciens qu'il n'y avoit que nostre terre d'habitée, où ils avoient même peur des antipodes: le reste du monde étoit, selon eux,

quelques globes luisans et quelques spheres crystallines. Aujourdhuy, quelques bornes qu'on donne ou qu'on ne donne pas à l'univers, il faut reconnoitre qu'il y a un nombre innombrable de globes, autant et plus grands que le nostre, qui ont autant de droit que luy à avoir des habitans raisonnables, quoyqu'il ne s'ensuive point que ce soyent des hommes. Il n'est qu'une Planete, c'est à dire un des six Satellites principaux de nostre Soleil; et comme toutes les fixes sont des Soleils aussi, l'on voit combien nostre terre est peu de chose par rapport aux choses visibles, puisqu'elle n'est qu'un appendice de l'un d'entre eux. Il se peut que tous les Soleils ne soyent habités que par des creatures heureuses, et rien ne nous oblige de croire qu'il y en a beaucoup de damnées, car peu d'exemples ou peu d'echantillons suffisent pour l'utilité que le bien retire du mal. D'ailleurs, comme il n'y a nulle raison qui porte à croire qu'il y a des étoiles par tout, ne se peut il point qu'il y ait un grand espace au delà de la region des étoiles? Que ce soit le Ciel Empyrée, ou non, tousjours cet espace immense, qui environne toute cette region, pourra être rempli de bonheur et de gloire. Il pourra être conçu comme l'Ocean, où se rendent les fleuves de toutes les creatures bien heureuses, quand elles seront venues à leur perfection dans le systeme des étoiles. Que deviendra la consideration de nostre globe et de ses habitans? Ne sera ce pas quelque chose d'incomparablement moindre qu'un point physique, puisque nostre terre est comme un point au prix de la distance de quelques fixes? Ainsi la proportion de la partie de l'univers que nous connoissons, se perdant presque dans le neant au prix de ce qui nous est inconnu, et que nous avons pourtant sujet d'admettre; et tous les maux qu'on nous peut objecter n'étant que dans ce presque-neant: il se peut que tous les maux ne soyent aussi qu'un presque-neant en comparaison des biens qui sont dans l'univers.

20. Mais il faut satisfaire encor aux difficultés plus speculatives et plus metaphysiques, dont il a été fait mention, et qui regardent la cause du mal. On demande d'abord, d'où vient le mal? Si Deus est, unde malum? si non est, unde bonum? Les anciens attribuoient la cause du mal à la matiere, qu'ils croyoient increée et independante de Dieu; mais nous qui derivons tout être de Dieu, où trouverons nous la source du mal? La reponse est, qu'elle doit être cherchée dans la nature ideale de la creature, autant que cette nature est renfermée dans les verités

eternelles qui sont dans l'entendement de Dieu, independamment de sa volonté. Car il faut considerer qu'il y a une imperfection originale dans la creature avant le peché, parceque la creature est limitée essentiellement; d'où vient qu'elle ne sauroit tout savoir, et qu'elle se peut tromper et faire d'autres fautes. Platon a dit dans le Timée, que le monde avoit son origine de l'entendement joint à la Necessité. D'autres ont joint Dieu et la Nature. On y peut donner un bon sens. Dieu sera l'Entendement; et la Necessité, c'est à dire la Nature essentielle des choses, sera l'objet de l'entendement, en tant qu'il consiste dans les verités eternelles. Mais cet objet est interne, et se trouve dans l'entendement divin. Et c'est là dedans que se trouve non seulement la forme primitive du bien, mais encor l'origine du mal: c'est la Region des verités eternelles, qu'il faut mettre à la place de la matiere, quand il s'agit de chercher la source des choses. Cette Region est la cause ideale du mal (pour ainsi dire) aussi bien que du bien: mais à proprement parler, le formel du mal n'en a point d'efficiente, car il consiste dans la privation, comme nous allons voir, c'est à dire dans ce que la cause efficiente ne fait point. C'est pourquoy les Scolastiques ont coutume d'appeller la cause du mal, deficiente.

21. On peut prendre le mal metaphysiquement, physiquement et moralement. Le mal metaphysique consiste dans la simple imperfection, le mal physique dans la souffrance et le mal moral dans le peché. Or quoyque le mal physique et le mal moral ne soyent point necessaires, il suffit qu'en vertu des verités eternelles ils soyent possibles. Et comme cette Region immense des Verités contient toutes les possibilités, il faut qu'il y ait une infinité de mondes possibles, que le mal entre dans plusieurs d'entr'eux, et que même le meilleur de tous en renferme; c'est ce qui a determiné Dieu à permettre le mal.

22. Mais quelcun me dira: pourquoy nous parlés vous de permettre? Dieu ne fait il pas le mal, et ne le veut il pas? C'est icy qu'il sera necessaire d'expliquer ce que c'est que Permission, afinque l'on voye que ce n'est pas sans raison qu'on employe ce terme. Mais il faut expliquer auparavant la nature de la volonté, qui a ses degrés: et dans le sens general, on peut dire que la volonté consiste dans l'inclination à faire quelque chose à proportion du bien qu'elle renferme. Cette volonté est appellée antecedente, lorsqu'elle est detachée et regarde

chaque bien à part en tant que bien. Dans ce sens, on peut dire que Dieu tend à tout bien en tant que bien, ad perfectionem simpliciter simplicem, pour parler Scolastique; et cela par une volonté antecedente. Il a une inclination serieuse à sanctifier et à sauver tous les hommes, à exclure le peché, et à empêcher la damnation. L'on peut même dire que cette volonté est efficace de soy (per se) c'est à dire, en sorte que l'effect s'ensuivroit, s'il n'y avoit pas quelque raison plus forte qui l'empêchat; car cette volonté ne va pas au dernier effort (ad summum conatum), autrement elle ne manqueroit jamais de produire son plein effect, Dieu étant le maitre de toutes choses. Le succès entier et infaillible n'appartient qu'à la volonté consequente, comme on l'appelle. C'est elle qui est pleine, et à son égard cette regle a lieu, qu'on ne manque jamais de faire ce que l'on veut, lorsqu'on le peut. Or cette volonté consequente, finale et decisive, resulte du conflit de toutes les volontés antecedentes, tant de celles qui tendent vers le bien, que de celles qui repoussent le mal: et c'est du concours de toutes ces volontés particulieres, que vient la volonté totale: comme dans la mechanique le mouvement composé resulte de toutes les tendences qui concourent dans un même mobile, et satisfait egalement à chacune, autant qu'il est possible de faire tout à la fois. Et c'est, comme si le mobile se partageoit entre ces tendences, suivant ce que j'ay montré autrefois dans un des Journaux de Paris (7. Sept. 1693) en donnant la loy generale des compositions du mouvement. Et c'est encor en ce sens qu'on peut dire que la volonté antecedente est efficace en quelque façon, et même effective avec succès.

23. De cela il s'ensuit, que Dieu veut antecedemment le bien, et consequemment le meilleur. Et pour ce qui est du mal, Dieu ne veut point du tout le mal moral, et il ne veut point d'une maniere absolue le mal physique ou les souffrances: c'est pour cela qu'il n'y a point de predestination absolue à la damnation: et on peut dire du mal physique, que Dieu le veut souvent comme une peine due à la coulpe, et souvent aussi comme un moyen propre à une fin, c'est à dire pour empêcher de plus grands maux, ou pour obtenir de plus grands biens. La peine sert aussi pour l'amandement et pour l'exemple, et le mal sert souvent pour mieux goûter le bien, et quelques fois aussi il contribue à une plus grande perfection de celuy qui le souffre, comme le grain qu'on seme,

est sujet à une espece de corruption pour germer: c'est une belle comparaison, dont Jesus Christ s'est servi luy même.

24. Pour ce qui est du peché ou du mal moral, quoyqu'il arrive aussi fort souvent qu'il puisse servir de moyen pour obtenir un bien, ou pour empêcher un autre mal; ce n'est pas pourtant cela, qui le rend un objet suffisant de la volonté divine, ou bien un objet legitime d'une volonté creée; il faut qu'il ne soit admis ou permis, qu'en tant qu'il est regardé comme une suite certaine d'un devoir indispensable: de sorte que celuy qui ne voudroit point permettre le peché d'autruy, manqueroit luy même à ce qu'il doit; comme si un officier qui doit garder un poste important, le quittoit, sur tout dans un temps de danger, pour empêcher une querelle dans la ville entre deux soldats de la garnison prêts à s'entretuer.

25. La regle qui porte, non esse facienda mala, ut eveniant bona, et qui defend même de permettre un mal moral pour obtenir un bien physique, est confirmée icy, bien loin d'être violée, et l'on en montre la source et le sens. On n'approuvera point qu'une Reine pretende sauver l'état, en commettant, ny même en permettant un crime. Le crime est certain, et le mal de l'état est douteux: outre que cette maniere d'autoriser des crimes, si elle étoit reçue, seroit pire qu'un bouleversement de quelque pays, qui arrive assés sans cela, et arriveroit peutêtre plus par un tel moyen qu'on choisiroit pour l'empêcher. Mais par rapport à Dieu, rien n'est douteux, rien ne sauroit être opposé à la regle du meilleur, qui ne souffre aucune exception ny dispense. Et c'est dans ce sens que Dieu permet le peché; car il manqueroit à ce qu'il se doit, à ce qu'il doit à sa sagesse, à sa bonté, à sa perfection, s'il ne suivoit pas le grand resultat de toutes ses tendences au bien, et s'il ne choisissoit pas ce qui est absolument le meilleur; non obstant le mal de coulpe qui s'y trouve enveloppé par la supreme necessité des verités eternelles. D'où il faut conclure que Dieu veut tout le bien en soy antecedemment, qu'il veut le meilleur consequemment comme une fin, qu'il veut l'indifferent et le mal physique quelques fois comme un moyen; mais qu'il ne veut que permettre le mal moral à titre du sine quo non ou de necessité hypothetique, qui le lie avec le meilleur. C'est pourquoy la volonté consequente de Dieu qui a le peché pour objet, n'est que permissive.

26. Il est encor bon de considerer que le mal moral n'est un si grand mal, que parce qu'il est une source de maux physiques, qui se trouve dans une creature des plus puissantes et des plus capables d'en faire. Car une mauvaise volonté est dans son departement ce que le mauvais principe des Manichéens seroit dans l'Univers; et la Raison, qui est une image de la divinité, fournit aux ames mauvaises de grands moyens de causer beaucoup de mal. Un seul Caligula ou Neron en a fait plus qu'un tremblement de terre. Un mauvais homme se plait à faire souffrir et à detruire, et il n'en trouve que trop d'occasions. Mais Dieu étant porté à produire le plus de bien qu'il est possible, et ayant toute la science et toute la puissance necessaire pour cela, il est impossible qu'il y ait en luy faute, coulpe, peché; et quand il permet le peché, c'est sagesse, c'est vertu.

27. Il est indubitable en effect, qu'il faut s'abstenir d'empêcher le peché d'autruy, quand nous ne le pouvons faire sans pecher nous mêmes. Mais quelcun nous opposera peutêtre, que c'est Dieu luy même qui agit, et qui fait tout ce qu'il y a de reel dans le peché de la creature. Cette objection nous mene à considerer le concours physique de Dieu avec la creature, apres avoir examiné le concours moral, qui embarrassoit le plus. Quelques uns ont cru avec le celebre Durand de S. Portien et le Cardinal Aureolus, Scolastique fameux, que le concours de Dieu avec la creature (j'entends le concours physique) n'est que general et mediat; et que Dieu crée les substances, et leur donne la force dont elles ont besoin; et qu'apres cela il les laisse faire, et ne fait que les conserver, sans les aider dans leur actions. Cette opinion a été refutée par la pluspart des Theologiens Scolastiques, et il paroit qu'on l'a desapprouvée autres fois dans Pelage. Cependant un Capucin qui se nomme Louis Pereir de Dole, environ l'an 1630, avoit fait un Livre expres pour la ressusciter, au moins par rapport aux Actes libres. Quelques modernes y inclinent, et M. Bernier la soutient dans un petit livre du libre et du volontaire. Mais on ne sauroit dire par rapport à Dieu ce que c'est que conserver, sans revenir au sentiment commun. Il faut considerer aussi que l'action de Dieu conservant doit avoir du rapport à ce qui est conservé, tel qu'il est, et selon l'état où il est, ainsi elle ne sauroit être generale ou indeterminée. Ces generalités sont des abstractions qui ne se trouvent point dans la verité des choses singulieres, et la conservation

d'un homme debout est differente de la conservation d'un homme assis. Il n'en seroit pas ainsi, si elle ne consistoit que dans l'acte d'empêcher et d'ecarter quelque cause etrangere, qui pourroit detruire ce qu'on veut conserver; comme il arrive souvent lorsque les hommes conservent quelque chose: mais outre que nous sommes obligés nous mêmes quelques fois de nourrir ce que nous conservons, il faut savoir que la conservation de Dieu consiste dans cette influence immediate perpetuelle, que la dependence des creatures demande. Cette dependence a lieu à l'egard non seulement de la substance, mais encor de l'action, et on ne sauroit peutêtre l'expliquer mieux, qu'en disant avec le commun des Theologiens et des Philosophes, que c'est une creation continuée.

28. On objectera que Dieu crée donc maintenant l'homme pechant, luy qui l'a creé innocent d'abord. Mais c'est icy qu'il faut dire, quant au moral, que Dieu étant souverainement sage, ne peut manquer d'observer certaines loix, et d'agir suivant les regles, tant physiques que morales, que sa sagesse luy a fait choisir; et la même raison qui luy a fait créer l'homme innocent, mais prest à tomber, luy fait recréer l'homme lorsqu'il tombe, puisque sa science fait que le futur luy est comme le present, et qu'il ne sauroit retracter les resolutions prises.

29. Et quand au concours physique, c'est icy qu'il faut considerer cette verité, qui a fait déja tant de bruit dans les Ecoles, depuis que S. Augustin l'a fait valoir, que le mal est une privation de l'être; au lieu que l'action de Dieu va au positif. Cette reponse passe pour une defaite, et même pour quelque chose de chimerique, dans l'esprit de bien des gens. Mais voicy un exemple assés ressemblant, qui les pourra desabuser.

30. Le celebre Kepler et apres luy M. des Cartes* (dans ses Lettres) ont parlé de l'inertie naturelle des corps; et c'est quelque chose qu'on peut considerer comme une parfaite image et même comme un echantillon de la limitation originale des creatures, pour faire voir que la privation fait le formel des imperfections et des inconveniens qui se trouvent dans la substance aussi bien que dans ses actions. Posons que le courant d'une même riviere emporte avec soy plusieurs bateaux, qui ne different entre eux que dans la charge, les uns étant chargés de bois, les autres de pierre, et les uns plus, les autres moins. Cela étant, il arrivera que les bateaux les plus chargés iront plus lentement que les autres,

pourvu qu'on suppose que le vent, ou la rame, ou quelque autre moyen semblable ne les aide point. Ce n'est pas proprement la pesanteur qui est la cause de ce retardement, puisque les bateaux descendent au lieu de monter, mais c'est la même cause qui augmente aussi la pesanteur dans les corps qui ont plus de densité, c'est à dire qui sont moins spongieux et plus chargés de matiere qui leur est propre; car celle qui passe à travers des pores, ne recevant pas le même mouvement, ne doit pas entrer en ligne de compte. C'est donc que la matiere est portée originairement à la tardivité, ou à la privation de la vitesse; non pas pour la diminuer par soy même, quand elle a déja reçu cette vitesse, car ce seroit agir, mais pour moderer par sa receptivité l'effect de l'impression, quand elle le doit recevoir. Et par consequent, puisqu'il y a plus de matiere mue par la même force du courant lorsque le bateau est plus chargé, il faut qu'il aille plus lentement. Les experiences aussi du choc des corps, jointes à la raison, font voir qu'il faut employer deux fois plus de force pour donner une même vitesse à un corps de la même matiere, mais deux fois plus grand; ce qui ne seroit point necessaire, si la matiere étoit absolument indifferente au repos et au mouvement, et si elle n'avoit pas cette inertie naturelle, dont nous venons de parler, qui luy donne une espece de repugnance à être mue. Comparons maintenant la force que le courant exerce sur les bateaux, et qu'il leur communique, avec l'action de Dieu qui produit et conserve ce qu'il y a de positif dans les creatures, et leur donne de la perfection, de l'être, et de la force; comparons, dis-je, l'inertie de la matiere, avec l'imperfection naturelle des creatures, et la lenteur du bateau chargé, avec le defaut qui se trouve dans les qualités et dans l'action de la creature: et nous trouverons qu'il n'y a rien de si juste que cette comparaison. Le courant est la cause du mouvement du bateau, mais non pas de son retardement; Dieu est la cause de la perfection dans la nature et dans les actions de la creature, mais la limitation de la receptivité de la creature est la cause des defauts qu'il y a dans son action. Ainsi les Platoniciens, S. Augustin et les Scolastiques ont eu raison de dire que Dieu est la cause du materiel du mal, qui consiste dans le positif, et non pas du formel, qui consiste dans la privation; comme l'on peut dire que le courant est la cause du materiel du retardement, sans l'être de son formel, c'est à dire, il est la cause de la vitesse du bateau, sans être la cause des bornes de cette vitesse. Et Dieu est

aussi peu la cause du peché, que le courant de la riviere est la cause du retardement du bateau. La force aussi est à l'egard de la matiere, comme l'esprit est à l'egard de la chair; l'esprit est promt et la chair est infirme, et les esprits agissent

. . . quantum non noxia corpora tardant.

31. Il y a donc un rapport tout pareil entre une telle ou telle action de Dieu, et une telle ou telle passion ou reception de la creature, qui n'en est perfectionnée dans le cours ordinaire des choses qu'à mesure de sa receptivité, comme on l'appelle. Et lorsqu'on dit que la creature depend de Dieu en tant qu'elle est, et en tant qu'elle agit, et même que la conservation est une creation continuelle; c'est que Dieu donne tousjours à la creature, et produit continuellement ce qu'il y a en elle de positif, de bon et de parfait, tout don parfait venant du pere des lumieres; au lieu que les imperfections et les defauts des operations viennent de la limitation originale, que la creature n'a pu manquer de recevoir avec le premier commencement de son être, par les raisons ideales qui la bornent. Car Dieu ne pouvoit pas luy donner tout, sans en faire un Dieu; il falloit donc qu'il y eût des differens degrés dans la perfection des choses, et qu'il y eût aussi des limitations de toute sorte.

32. Cette consideration servira aussi pour satisfaire à quelques philosophes modernes, qui vont jusqu'à dire que Dieu est le seul acteur. Il est vray que Dieu est le seul dont l'action est pure et sans mélange de ce qu'on appelle patir; mais cela n'empêche pas que la creature n'ait part aux actions aussi, puisque l'action de la creature est une modification de la substance qui en coule naturellement, et qui renferme une variation non seulement dans les perfections que Dieu a communiquées à la creature, mais encor dans les limitations qu'elle y apporte d'elle même, pour être ce qu'elle est. Ce qui fait voir aussi qu'il y a une distinction reelle entre la substance et ses modifications ou accidens, contre le sentiment de quelques modernes, et particulierement de feu M. le Duc de Bukingham, qui en a parlé dans un petit discours sur la Religion, reimprimé depuis peu. Le mal est donc comme les tenebres, et non seulement l'ignorance, mais encor l'erreur et la malice consistent formellement dans une certaine espece de privation. Voicy un exemple de l'erreur, dont nous nous sommes déja servis. Je vois une tour qui paroit ronde de loin, quoyqu'elle soit quarrée. La pensée que la tour est ce qu'elle paroit,

coule naturellement de ce que je vois; et lorsque je m'arrête à cette pensée, c'est une affirmation, c'est un faux jugement: mais si je pousse l'examen, si quelque reflexion fait que je m'apperçois que les apparences me trompent, me voilà revenu de l'erreur. Demeurer dans un certain endroit, ou n'aller pas plus loin, ne se point aviser de quelque remarque, ce sont des privations.

33. Il en est de même à l'egard de la malice ou de la mauvaise volonté. La volonté tend au bien en general; elle doit aller vers la perfection qui nous convient, et la supreme perfection est en Dieu. Tous les plaisirs ont en eux mêmes quelque sentiment de perfection; mais lorsqu'on se borne aux plaisirs des sens ou à d'autres, au prejudice de plus grands biens, comme de la santé, de la vertu, de l'union avec Dieu, de la felicité, c'est dans cette privation d'une tendence ulterieure que le defaut consiste. En general la perfection est positive, c'est une realité absolue; le defaut est privatif, il vient de la limitation, et tend à des privations nouvelles. Ainsi c'est un dicton aussi veritable que vieux: bonum ex causa integra, malum ex quolibet defectu; comme aussi celuy qui porte: malum causam habet non efficientem, sed deficientem. Et j'espere qu'on concevra mieux le sens de ces Axiomes, apres ce que je viens de dire.

34. Le concours physique de Dieu et des creatures avec la volonté, contribue aussi aux difficultés qu'il y a sur la liberté. Je suis d'opinion que nostre volonté n'est pas seulement exemte de la contrainte, mais encor de la necessité. Aristote a déja remarqué qu'il y a deux choses dans la liberté, savoir la spontaneité et le choix, et c'est en quoy consiste nostre empire sur nos actions. Lorsque nous agissons librement, on ne nous force pas, comme il arriveroit, si l'on nous poussoit dans un precipice, et si l'on nous jettoit du haut en bas: et on ne nous empêche pas d'avoir l'esprit libre lorsque nous deliberons, comme il arriveroit, si l'on nous donnoit un breuvage qui nous ôtat le jugement. Il y a de la contingence dans mille actions de la nature; mais lorsque le jugement n'est point dans celuy qui agit, il n'y a point de liberté. Et si nous avions un jugement qui ne fût accompagné d'aucune inclination à agir, nostre ame seroit un entendement sans volonté.

35. Il ne faut pas s'imaginer cependant que nostre liberté consiste dans une indetermination ou dans une indifference d'equilibre,

comme s'il falloit être incliné egalement du côté du oui et du non, et du côté de differens partis, lorsqu'il y en a plusieurs à prendre. Cet equilibre en tout sens est impossible: car si nous étions egalement portés pour les partis A, B et C, nous ne pourrions pas être egalement portés pour A et pour non A. Cet equilibre est aussi absolument contraire à l'experience, et quand on s'examinera, l'on trouvera qu'il y a tousjours eu quelque cause ou raison qui nous a incliné vers le parti qu'on a pris, quoyque bien souvent on ne s'apperçoive pas de ce qui nous meut; tout comme on ne s'apperçoit gueres pourquoy en sortant d'une porte on a mis le pied droit avant le gauche, ou le gauche avant le droit.

36. Mais venons aux difficultés. Les Philosophes conviennent aujourdhuy, que la Verité des futurs contingens est determinée, c'est à dire que les futurs contingens sont futurs, ou bien qu'ils seront, qu'ils arriveront: car il est aussi seur que le futur sera, qu'il est seur que le passé a été. Il étoit déja vray il y a cent ans, que j'ecrirois aujourdhuy, comme il sera vray apres cent ans, que j'ay ecrit. Ainsi le contingent, pour être futur, n'est pas moins contingent; et la *determination*, qu'on appelleroit *certitude*, si elle étoit connue, n'est pas incompatible avec la contingence. On prend souvent le *certain* et le *determiné* pour une même chose, parce qu'une verité determinée est en état de pouvoir être connue, de sorte qu'on peut dire que la *determination* est une certitude objective.

37. Cette determination vient de la nature même de la Verité, et ne sauroit nuire à la liberté: mais il y a d'autres determinations qu'on prend d'ailleurs, et premierement de la prescience de Dieu, laquelle plusieurs ont cru contraire à la liberté. Car ils disent que ce qui est prevu ne peut pas manquer d'exister, et ils disent vray; mais il ne s'ensuit pas qu'il soit necessaire, car la *Verité necessaire* est celle dont le contraire est impossible ou implique contradiction. Or cette verité, qui porte que j'ecriray demain, n'est point de cette nature, elle n'est donc point necessaire. Mais supposé que Dieu la prevoye, il est necessaire qu'elle arrive; c'est à dire la consequence est necessaire, savoir qu'elle existe, puisqu'elle a été prevue, car Dieu est infaillible: c'est ce qu'on appelle une *necessité hypothetique*. Mais ce n'est pas de cette necessité dont il s'agit icy: c'est une *necessité absolue* qu'on demande, pour pouvoir dire qu'une action est necessaire, qu'elle n'est point contingente, qu'elle

n'est point l'effect d'un choix libre. Et d'ailleurs il est fort aisé de juger que la prescience en elle même n'ajoute rien à la determination de la verité des futurs contingens, si non que cette determination est connue: ce qui n'augmente point la determination, ou la futurition (comme on l'appelle) de ces evenemens, dont nous sommes convenus d'abord.

38. Cette reponse est sans doute fort juste, l'on convient que la prescience en elle même ne rend point la verité plus determinée: elle est prevue parce qu'elle est determinée, parce qu'elle est vraye; mais elle n'est pas vraye, parce qu'elle est prevue: et en cela la connoissance du futur n'a rien qui ne soit aussi dans la connoissance du passé ou du present. Mais voicy ce qu'un adversaire pourra dire: Je vous accorde que la prescience en elle même ne rend point la verité plus determinée, mais c'est la cause de la prescience qui le fait. Car il faut bien que la prescience de Dieu ait son fondement dans la nature des choses, et ce fondement rendant la verité predeterminée, l'empêchera d'être contingente et libre.

39. C'est cette difficulté qui a fait naître deux partis: celuy des Predeterminateurs, et celuy des defenseurs de la science moyenne. Les Dominicains et les Augustins sont pour la predetermination, les Franciscains et les Jesuites modernes sont plustost pour la science moyenne. Ces deux partis ont eclaté vers le milieu du seizieme siecle, et un peu apres. Molina luy même (qui est peutêtre un des premiers avec Fonseca qui a mis ce point en Systeme, et de qui les autres ont été appellés Molinistes) dit dans le livre qu'il a fait de la concorde du libre arbitre avec la Grace, environ l'an 1570, que les Docteurs Espagnols (il entend principalement les Thomistes) qui avoient ecrit depuis vingt ans, ne trouvant point d'autre moyen d'expliquer comment Dieu pouvoit avoir une science certaine des futurs contingens, avoient introduit les predeterminations comme necessaires aux actions libres.

40. Pour luy, il a cru avoir trouvé un autre moyen. Il considere qu'il y a trois objets de la science divine, les possibles, les evenemens actuels, et les evenemens conditionnels qui arriveroient en consequence d'une certaine condition, si elle étoit reduite en acte. La science des possibilités est ce qui s'appelle la science de simple intelligence; celle des evenemens qui arrivent actuellement dans la suite de l'Univers, est appellée la science de Vision. Et comme il y a une espece de

milieu entre le simple possible, et l'evenement pur et absolu, savoir l'evenement conditionnel, on pourra dire aussi, selon Molina, qu'il y a une science moyenne entre celle de la vision et celle de l'intelligence. On en apporte le fameux exemple de David qui demande à l'Oracle divin, si les habitans de la ville de Kegila, où il avoit dessein de se renfermer, le livreroient à Saul, en cas que Saul assiegeat la ville: Dieu repondit qu'ouy, et là dessus David prit un autre parti. Or quelques defenseurs de cette science considerent, que Dieu prevoyant ce que les hommes feroient librement, en cas qu'ils fussent mis en telles ou telles circonstances, et sachant qu'ils useroient mal de leur libre arbitre, il decerne de leur refuser des graces et des circonstances favorables; et il le peut decerner justement, puisque aussi bien ces circonstances et ces aides ne leur auroient de rien servi. Mais Molina se contente d'y trouver en general une raison des decrets de Dieu, fondée sur ce que la Creature libre feroit en telles ou telles circonstances.

41. Je n'entre point dans tout le detail de cette controverse; il me suffit d'en donner un echantillon. Quelques anciens, dont S. Augustin et ses premiers disciples n'ont pas été contens, paroissent avoir eu des pensées assés approchantes de celles de Molina. Les Thomistes et ceux qui s'appellent disciples de S. Augustin (mais que leur adversaires appellent Jansenistes) combattent cette doctrine philosophiquement et theologiquement. Quelques uns pretendent que la science moyenne doit être comprise dans la science de simple intelligence. Mais la principale objection va contre le fondement de cette science. Car quel fondement peut avoir Dieu de voir ce que feroient les Kegilites? Un simple acte contingent et libre n'a rien en soy qui puisse donner un principe de certitude, si ce n'est qu'on le considere comme predeterminé par les decrets de Dieu, et par les causes qui en dependent. Donc la difficulté qui se trouve dans les actions libres actuelles, se trouvera aussi dans les actions libres conditionnelles, c'est à dire, Dieu ne les connoitra que sous la condition de leur causes et de ses decrets, qui sont les premieres causes des choses: Et on ne pourra pas les en detacher pour connoitre un evenement contingent, d'une maniere qui soit independante de la connoissance des causes. Donc il faudroit tout reduire à la predetermination des decrets de Dieu, donc cette science moyenne (dirat-on) ne remediera à rien. Les Theologiens qui professent d'être attachés à S. Augustin, pretendent aussi

que le procedé des Molinistes feroit trouver la source de la grace de Dieu dans les bonnes qualités de l'homme, ce qu'ils jugent contraire à l'honneur de Dieu et à la doctrine de S. Paul.

42. Il seroit long et ennuyeux d'entrer icy dans les repliques et dupliques qui se font de part et d'autre, et il suffira que j'explique comment je conçois qu'il y a du vray de deux côtés. Pour cet effect je viens à mon principe d'une infinité de mondes possibles, representés dans la region des verités eternelles, c'est à dire dans l'objet de l'intelligence divine, où il faut que tous les futurs conditionnels soyent compris. Car le cas du Siege de Kegila est la partie d'un monde possible, qui ne differe du nostre qu'en tout ce qui a liaison avec cette hypothese, et l'idée de ce monde possible represente ce qui arriveroit en ce cas. Donc nous avons un principe de la science certaine des contingens futurs, soit qu'ils arrivent actuellement, soit qu'ils doivent arriver dans un certain cas. Car dans la region des possibles, ils sont representés tels qu'ils sont, c'est à dire contingens libres. Ce n'est donc pas la prescience des futurs contingens, ny le fondement de la certitude de cette prescience, qui nous doive embarrasser, ou qui puisse faire prejudice à la liberté. Et quand il seroit vray et possible que les futurs contingens qui consistent dans les actions libres des creatures raisonnables, fussent entierement independans des decrets de Dieu et des causes externes, il y auroit moyen de les prevoir: car Dieu les verroit tels qu'ils sont dans la region des possibles, avant qu'il decerneroit de les admettre à l'existence.

43. Mais si la prescience de Dieu n'a rien de commun avec la dependence ou l'independence de nos actions libres, il n'en est pas de même de la preordination de Dieu, de ses decrets, et de la suite des causes que je crois tousjours contribuer à la determination de la volonté. Et si je suis pour les Molinistes dans le premier point, je suis pour les Predeterminateurs dans le second, mais en observant tousjours que la predetermination ne soit point necessitante. En un mot, je suis d'opinion que la volonté est tousjours plus inclinée au parti qu'elle prend, mais qu'elle n'est jamais dans la necessité de le prendre. Il est certain qu'elle prendra ce parti, mais il n'est point necessaire qu'elle le prenne. C'est à l'imitation de ce fameux dicton: Astra inclinant, non necessitant; quoyqu'icy le cas ne soit pas tout à fait semblable. Car l'evenement où les astres portent (en parlant avec le vulgaire, comme s'il y avoit quelque

fondement dans l'Astrologie) n'arrive pas tousjours, au lieu que le parti vers lequel la volonté est la plus inclinée ne manque jamais d'être pris. Aussi les astres ne feroient ils qu'une parti des inclinations qui concourent à l'evenement; mais quand on parle de la plus grande inclination de la volonté, on parle du resultat de toutes les inclinations; a peu pres comme nous avons parlé cy dessus de la volonté consequente en Dieu, qui resulte de toutes les volontés antecedentes.

44. Cependant la certitude objective ou la determination ne fait point la necessité de la verité determinée. Tous les philosophes le reconnoissent, en avouant que la verité des futurs contingens est determinée, et qu'ils ne laissent pas de demeurer contingens. C'est que la chose n'impliqueroit aucune contradiction en elle même, si l'effect ne suivoit pas; et c'est en cela que consiste la *contingence*. Pour mieux entendre ce point, il faut considerer qu'il y a deux grands principes de nos raisonnemens; l'un est *le principe de la contradiction*, qui porte que de deux propositions contradictoires, l'une est vraye, l'autre fausse; l'autre *principe* est celuy de *la raison determinante*: c'est que jamais rien n'arrive, sans qu'il y ait une cause ou du moins une raison determinante, c'est à dire quelque chose qui puisse servir à rendre raison *a priori*, pourquoy cela est existant plustost que non existant, et pourquoy cela est ainsi plustost que de toute autre façon. Ce grand principe a lieu dans tous les evenemens, et on ne donnera jamais un exemple contraire: et quoyque le plus souvent ces raisons determinantes ne nous soyent pas assés connues, nous ne laissons pas d'entrevoir qu'il y en a. Sans ce grand principe, nous ne pourrions jamais prouver l'existence de Dieu, et nous perdrions une infinité de raisonnemens tres justes et tres utiles, dont il est le fondement: et il ne souffre aucune exception, autrement sa force seroit affoiblie. Aussi n'est il rien de si foible que ces systemes, où tout est chancelant et plein d'exceptions. Ce n'est pas le defaut de celuy que j'approuve, où tout va par regles generales, qui tout au plus se limitent entre elles.

45. Il ne faut donc pas s'imaginer avec quelques Scolastiques, qui donnent un peu dans la chimere, que les futurs contingens libres soyent privilegiés contre cette regle generale de la nature des choses. Il y a tousjours une raison prevalante qui porte la volonté à son choix, et il suffit pour conserver sa liberté, que cette raison incline, sans necessiter.

C'est aussi le sentiment de tous les anciens, de Platon, d'Aristote, de S. Augustin. Jamais la volonté n'est portée à agir, que par la representation du bien, qui prevaut aux representations contraires. On en convient même à l'egard de Dieu, des bons anges et des ames bien heureuses; et l'on reconnoit qu'elles n'en sont pas moins libres. Dieu ne manque pas de choisir le meilleur, mais il n'est point contraint de le faire, et même il n'y a point de necessité dans l'objet du choix de Dieu, car une autre suite des choses est egalement possible. C'est pour cela même, que le choix est libre et independant de la necessité, parce qu'il se fait entre plusieurs possibles, et que la volonté n'est determinée que par la bonté prevalante de l'objet. Ce n'est donc pas un defaut par rapport à Dieu et aux Saints: et au contraire ce seroit un grand defaut, ou plustost une absurdité manifeste, s'il en étoit autrement, même dans les hommes icy bas, et s'ils étoient capables d'agir sans aucune raison inclinante. C'est de quoy on ne trouvera jamais aucun exemple, et lorsqu'on prend un parti par caprice, pour montrer sa liberté, le plaisir ou l'avantage qu'on croit trouver dans cette affectation, et une des raisons qui y porte.

46. Il y a donc une liberté de contingence ou en quelque façon d'indifference, pourvu qu'on entende par l'indifference, que rien ne nous necessite pour l'un ou pour l'autre parti; mais il n'y a jamais d'indifference d'equilibre, c'est à dire où tout soit parfaitement egal de part et d'autre, sans qu'il y ait plus d'inclination vers un côté. Une infinité de grands et de petits mouvemens internes et externes concourent avec nous, dont le plus souvent l'on ne s'apperçoit pas; et j'ay déja dit que lorsqu'on sort d'une chambre, il y a telles raisons qui nous determinent à mettre un tel pied devant, sans qu'on y reflechisse. Car il n'y a pas par tout un esclave, comme dans la maison de Trimalcion chez Petrone, qui nous crie: Le pied droit devant. Tout ce que nous venons de dire s'accorde aussi parfaitement avec les maximes des Philosophes, qui enseignent qu'une cause ne sauroit agir, sans avoir une disposition à l'action; et c'est cette disposition qui contient une predetermination, soit que l'agent l'ait reçue de dehors, ou qu'il l'ait eue en vertu de sa propre constitution anterieure.

47. Ainsi on n'a point besoin de recourir, avec quelques nouveaux Thomistes, à une predetermination nouvelle immediate de Dieu, qui fasse

sortir la creature libre de son indifference, et à un decret de Dieu de la predeterminer, qui donne moyen à Dieu de connoitre ce qu'elle fera; car il suffit que la creature soit predeterminée par son état precedent, qui l'incline à un parti plus qu'à l'autre; et toutes ces liaisons des actions de la creature et de toutes les creatures étoient representées dans l'entendement Divin, et connues à Dieu par la science de la simple intelligence, avant qu'il eût decerné de leur donner l'existence. Ce qui fait voir que pour rendre raison de la prescience de Dieu, on se peut passer, tant de la Science moyenne des Molinistes, que de la predetermination, telle qu'un Bannes, ou un Alvares (auteurs d'ailleurs fort profonds) ont enseignée.

48. Par cette fausse idée d'une indifference d'equilibre, les Molinistes ont été fort embarrassés. On leur demandoit non seulement comment il étoit possible de connoitre à quoy se determineroit une cause absolument indeterminée, mais aussi comment il étoit possible qu'il en resultât enfin une determination, dont il n'y a aucune source: car de dire avec Molina, que c'est le privilege de la cause libre, ce n'est rien dire, c'est luy donner le privilege d'être chimerique. C'est un plaisir de voir comment ils se tourmentent pour sortir d'un labyrinthe, où il n'y a absolument aucune issue. Quelques uns enseignent qu'avant que la volonté se determine formellement, il faut qu'elle se determine virtuellement pour sortir de son état d'equilibre; et le Pere Louis de Dole, dans son livre du Concours de Dieu, cite des Molinistes, qui tachent de se sauver par ce moyen: car ils sont contraints d'avouer qu'il faut que la cause soit disposée à agir. Mais ils n'y gagnent rien, ils ne font qu'éloigner la difficulté: car on leur demandera tout de même, comment la cause libre vient à se determiner virtuellement. Ils ne sortiront donc jamais d'affaire, sans avouer qu'il y a une predetermination dans l'état precedent de la creature libre, qui l'incline à se determiner.

49. C'est ce qui fait aussi que le cas de l'âne de Buridan entre deux prés, egalement porté à l'un et à l'autre, est une fiction qui ne sauroit avoir lieu dans l'univers, dans l'ordre de la nature, quoyque M. Bayle soit dans un autre sentiment. Il est vray, si le cas étoit possible, qu'il faudroit dire qu'il se laisseroit mourir de faim: mais dans le fond, la question est sur l'impossible, à moins que Dieu ne produise la chose exprès. Car l'univers ne sauroit être miparti par un plan tiré

par le milieu de l'âne, coupé verticalement suivant sa longueur, en sorte que tout soit egal et semblable de part et d'autre; comme une Ellipse et toute figure dans le plan, du nombre de celles que j'appelle amphidextres, peut être mipartie ainsi, par quelque ligne droite que ce soit qui passe par son centre. Car ny les parties de l'Univers, ny les visceres de l'animal, ne sont pas semblables, ny egalement situés de deux côtés de ce plan vertical. Il y aura donc tousjours bien des choses dans l'âne et hors de l'âne, quoyqu'elles ne nous paroissent pas, qui le determineront à aller d'un côté plustost que de l'autre. Et quoyque l'homme soit libre, ce que l'âne n'est pas, il ne laisse pas d'être vray par la même raison, qu'encor dans l'homme le cas d'un parfait equilibre entre deux partis est impossible, et qu'un ange, ou Dieu au moins, pourroit tousjours rendre raison du parti que l'homme a pris, en assignant une cause ou une raison inclinante, qui l'a porté veritablement à le prendre; quoyque cette raison seroit souvent bien composée et inconcevable à nous mêmes, parce que l'enchainement des causes liées les unes avec les autres va loin.

50. C'est pourquoy la raison que M. Descartes a alleguée, pour prouver l'independence de nos actions libres par un pretendu sentiment vif interne, n'a point de force. Nous ne pouvons pas sentir proprement nostre independence, et nous ne nous appercevons pas tousjours des causes, souvent imperceptibles, dont nostre resolution depend. C'est comme si l'éguille aimantée prenoit plaisir de se tourner vers le Nord; car elle croiroit tourner independamment de quelque autre cause, ne s'appercevant pas des mouvemens insensibles de la matiere magnétique. Cependant nous verrons plus bas, en quel sens il est tres vray que l'ame humaine est tout à fait son propre principe naturel par rapport à ses actions, dependante d'elle même, et independante de toutes les autres creatures.

51. Pour ce qui est de la volition même, c'est quelque chose d'impropre de dire qu'elle est un objet de la volonté libre. Nous voulons agir, à parler juste, et nous ne voulons point vouloir; autrement nous pourrions encor dire que nous voulons avoir la volonté de vouloir, et cela iroit à l'infini. Nous ne suivons pas aussi tousjours le dernier jugement de l'entendement practique, en nous determinant à vouloir; mais nous suivons tousjours, en voulant le resultat de toutes les inclinations qui viennent tant du côté des raisons que des passions, ce qui se fait souvent sans un jugement expres de l'entendement.

52. Tout est donc certain et determiné par avance dans l'homme, comme par tout ailleurs, et l'ame humaine est une espece d'automate spirituel, quoyque les actions contingentes en general, et les actions libres en particulier ne soyent point necessaires pour cela d'une necessité absolue, laquelle seroit veritablement incompatible avec la contingence. Ainsi ny la futurition en elle même, toute certaine qu'elle est, ny la prevision infaillible de Dieu, ny la predetermination des causes, ny celle des decrets de Dieu, ne detruisent point cette contingence et cette liberté. On en convient à l'egard de la futurition et de la prevision, comme il a déja été expliqué; et puisque le decret de Dieu consiste uniquement dans la resolution qu'il prend, apres avoir comparé tous les mondes possibles, de choisir celuy qui est le meilleur, et de l'admettre à l'existence par le mot tout-puissant de Fiat, avec tout ce que ce monde contient; il est visible que ce decret ne change rien dans la constitution des choses, et qu'il les laisse telles qu'elles étoient dans l'état de pure possibilité, c'est à dire qu'il ne change rien, ny dans leur essence ou nature, ny même dans leur accidens, representés déja parfaitement dans l'idée de ce monde possible. Ainsi ce qui est contingent et libre, ne le demeure pas moins sous les decrets de Dieu, que sous la prevision.

53. Mais Dieu luy même (dirat-on) ne pourroit donc rien changer dans le monde? Assurement il ne pourroit pas à present le changer, sauf sa sagesse, puisqu'il a prevu l'existence de ce monde et de ce qu'il contient, et même puisqu'il a pris cette resolution de le faire exister: car il ne sauroit ny se tromper ny se repentir, et il ne luy appartenoit pas de prendre une resolution imparfaite qui regardât une partie et non pas le tout. Ainsi tout étant reglé d'abord, c'est cette necessité hypothetique seulement dont tout le monde convient, qui fait qu'apres la prevision de Dieu, ou apres sa resolution, rien ne sauroit être changé: et cependant les evenemens en eux mêmes demeurent contingens. Car (mettant à part cette supposition de la futurition de la chose, et de la prevision, ou de la resolution de Dieu, supposition qui met déja en fait que la chose arrivera, et apres laquelle il faut dire, Unumquodque, quando est, oportet esse, aut unumquodque, siquidem erit, oportet futurum esse) l'evenement n'a rien en luy qui le rende necessaire, et qui ne laisse concevoir que toute autre chose pouvoit arriver au lieu de luy. Et quant à la liaison des causes avec les effects, elle inclinoit seulement

l'agent libre sans le necessiter, comme nous venons d'expliquer: ainsi elle ne fait pas même une necessité hypothetique, si non en y joignant quelque chose de dehors, savoir cette maxime même, que l'inclination prevalente reussit tousjours.

54. On dira aussi, que si tout est reglé, Dieu ne sauroit donc faire des miracles. Mais il faut savoir que les miracles qui arrivent dans le monde, étoient aussi enveloppés et representés comme possibles dans ce même monde, consideré dans l'état de pure possibilité; et Dieu qui les a fait depuis, a decerné dès lors de les faire, quand il a choisi ce monde. On objectera encor, que les voeux et les prieres, les merites et les demerites, les bonnes et les mauvaises actions ne servent de rien, puisque rien ne se peut changer. Cette objection embarrasse le plus le vulgaire, et cependant c'est un pur sophisme. Ces prieres, ces voeux, ces bonnes ou mauvaises actions qui arrivent aujourdhuy, étoient déja devant Dieu, lorsqu'il prit la resolution de regler les choses. Celles qui arrivent dans ce monde actuel, étoient representées dans l'idée de ce même monde encor possible, avec leur effects et leur suites; elles y étoient representées, attirant la grace de Dieu, soit naturelle, soit surnaturelle, exigeant les chatimens, demandant les recompenses, tout comme il arrive effectivement dans ce monde, apres que Dieu l'a choisi. La priere et la bonne action étoit dès lors une *cause ou condition ideale*, c'est à dire une raison inclinante qui pouvoit contribuer à la grace de Dieu, ou à la recompense, comme elle le fait à present d'une maniere actuelle. Et comme tout est lié sagement dans le monde, il est visible que Dieu prevoyant ce qui arriveroit librement, a reglé là dessus encor le reste des choses par avance, ou (ce qui est la même chose) il a choisi ce monde possible, où tout étoit reglé de cette sorte.

55. Cette consideration fait tomber en même temps ce qui étoit appellé des anciens le *Sophisme paresseux* (λόγος ἄργος) qui concluoit à ne rien faire: car (disoit on) si ce que je demande doit arriver, il arrivera, quand je ne ferois rien; et s'il ne doit point arriver, il n'arrivera jamais, quelque peine que je prenne pour l'obtenir. On pourroit appeller cette necessité, qu'on s'imagine dans les evenemens, detachée de leur causes, *Fatum Mahometanum* (comme j'ay déja remarqué cy dessus) parcequ'on dit qu'un argument semblable fait que les Turcs n'evitent point les lieux où la peste fait ravage. Mais la reponse est toute prête; l'effect

étant certain, la cause qui le produira l'est aussi; et si l'effect arrive, ce sera par une cause proportionnée. Ainsi vostre paresse fera peutêtre que vous n'obtiendrés rien de ce que vous souhaités, et que vous tomberés dans les maux que vous auriés evités en agissant avec soin. L'on voit donc que la liaison des causes avec les effects, bien loin de causer une fatalité insupportable, fournit plustost un moyen de la lever. Il y a un proverbe Allemand qui dit, que la mort veut tousjours avoir une cause; et il n'y a rien de si vray. Vous mourrés ce jour là (supposons que cela soit, et que Dieu le prevoye) ouy, sans doute; mais ce sera parce que vous ferés ce qui vous y conduira. Il en est de même des chatimens de Dieu, qui dependent aussi de leur causes, et il sera à propos de rapporter à cela ce passage fameux de S. Ambroise (in Cap. I. Lucae) Novit Dominus mutare sententiam, si tu noveris mutare delictum, qui ne doit pas être entendu de la reprobation, mais de la commination, comme celle que Jonas fit de la part de Dieu aux Ninivites. Et ce dicton vulgaire: Si non es praedestinatus, fac ut praedestineris, ne doit pas être pris à la lettre; son veritable sens étant que celuy qui doute, s'il est predestiné, n'a qu'à faire ce qu'il faut pour l'être par la grace de Dieu. Le sophisme, qui conclut de ne se mettre en peine de rien, sera peutêtre utile quelques fois pour porter certaines gens à aller tête baissée au danger; et on l'a dit particulierement des Soldats Turcs: mais il semble que le Maslach y a plus de part que ce sophisme, outre que cet esprit determiné des Turcs s'est fort dementi de nos jours.

56. Un savant Medecin de Hollande, nommé Jean de Beverwyck, a eu la curiosité d'écrire de Termino vitae, et d'amasser plusieurs reponses, lettres et discours de quelques savans hommes de son temps sur ce sujet. Ce Recueil est imprimé, où il est étonnant de voir combien souvent on y prend le change, et comment on a embarrassé un probleme, qui à le bien prendre est le plus aisé du monde. Qu'on s'étonne apres cela qu'il y ait un grand nombre de doutes, dont le genre humain ne puisse sortir. La verité est qu'on aime à s'egarer, et que c'est une espece de promenade de l'esprit, qui ne veut point s'assujettir à l'attention, à l'ordre, aux regles. Il semble que nous sommes si accoutumés au jeu et au badinage, que nous nous jouons jusques dans les occupations les plus serieuses, et quand nous y pensons le moins.

57. Je crains que dans la derniere dispute entre des Theologiens de la Confession d'Augsbourg de *Termino poenitentiae peremptorio*, qui a produit tant de traités en Allemagne, il ne se soit aussi glissé quelque mal entendu, mais d'une autre nature. Les termes prescrits par les loix sont appellés *fatalia* chés les Jurisconsultes. On peut dire en quelque façon que le *terme peremptoire* prescrit à l'homme pour se repentir et se corriger, est certain aupres de Dieu, aupres de qui tout est certain. Dieu sait quand un pecheur sera si endurci, qu'apres cela il n'y aura plus rien à faire pour luy; non pas qu'il ne soit possible qu'il fasse penitence, ou qu'il faille que la grace suffisante luy soit refusée apres un certain terme, grace qui ne manque jamais; mais parce qu'il y aura un temps, apres lequel il n'approchera plus des voyes du salut. Mais nous n'avons jamais des marques certaines pour connoitre ce terme, et nous n'avons jamais droit de tenir un homme absolument pour abandonné: ce seroit exercer un jugement temeraire. Il vaut mieux être tousjours en droit d'esperer, et c'est en cette occasion et en mille autres, où nostre ignorance est utile:

Prudens futuri temporis exitum
Caliginosa nocte premit Deus.

58. Tout l'avenir est determiné, sans doute: mais comme nous ne savons pas comment il l'est, ny ce qui est prevu ou resolu, nous devons faire nostre devoir, suivant la raison que Dieu nous a donnée, et suivant les regles qu'il nous a prescrites; et apres cela nous devons avoir l'esprit en repos, et laisser à Dieu luy même le soin du succès; car il ne manquera jamais de faire ce qui se trouvera le meilleur, non seulement pour le general, mais aussi en particulier pour ceux qui ont une veritable confiance en luy, c'est à dire une confiance qui ne diffère en rien d'une pieté veritable, d'une foy vive, et d'une charité ardente, et qui ne nous laisse rien omettre de ce qui peut dependre de nous par rapport à nostre devoir et à son service. Il est vray que nous ne pouvons pas luy *rendre service*, car il n'a besoin de rien: mais c'est le *servir* dans nostre langage, quand nous tâchons d'executer sa *volonté presomptive*, en concourant au bien que nous connoissons, et où nous pouvons contribuer; car nous devons tousjours presumer qu'il y est porté, jusqu'à ce que l'evenement nous fasse voir qu'il a eu de plus fortes raisons, quoyque peutêtre elles nous soyent inconnues, qui l'ont fait postposer ce bien que

nous cherchions, à quelque autre plus grand qu'il s'est proposé luy même, et qu'il n'aura point manqué ou ne manquera pas d'effectuer.

59. Je viens de montrer comment l'action de la volonté depend de ces causes; qu'il n'y a rien de si convenable à la nature humaine que cette dependance de nos actions, et qu'autrement on tomberoit dans une fatalité absurde et insupportable, c'est a dire dans le Fatum Mahometanum, qui est le pire de tous, parce qu'il renverse la prevoyance et le bon conseil. Cependant il est bon de faire voir comment cette dependence des actions volontaires n'empêche pas qu'il n'y ait dans le fond des choses une spontaneité merveilleuse en nous, laquelle dans un certain sens rend l'ame dans ses resolutions independante de l'influence physique de toutes les autres creatures. Cette spontaneité peu connue jusqu'icy, qui eleve nostre empire sur nos actions autant qu'il est possible, est une suite du Systeme de l'Harmonie preétablie, dont il est necessaire de donner quelque explication icy. Les Philosophes de l'Ecole croyoient qu'il y avoit une influence physique reciproque entre le corps et l'ame: mais depuis qu'on a bien consideré que la pensée et la masse étendue n'ont aucune liaison ensemble, et que ce sont des creatures qui différent toto genere, plusieurs modernes ont reconnu qu'il n'y a aucune communication physique entre l'ame et le corps, quoyque la communication metaphysique subsiste tousjours, qui fait, que l'ame et le corps composent un même suppôt, ou ce qu'on appelle une personne. Cette communication physique, s'il y en avoit, feroit que l'ame changeroit le degré de la vitesse et la ligne de direction de quelques mouvemens qui sont dans le corps, et que vice versa le corps changeroit la suite des pensées qui sont dans l'ame. Mais on ne sauroit tirer cet effect d'aucune notion qu'on conçoive dans le corps et dans l'ame; quoyque rien ne nous soit mieux connu que l'ame, puisqu'elle nous est intime, c'est à dire intime à elle même.

60. M. des Cartes a voulu capituler, et faire dependre de l'ame une partie de l'action du corps. Il croyoit savoir une regle de la nature, qui porte selon luy, que la même quantité de mouvement se conserve dans les corps. Il n'a pas jugé possible que l'influence de l'ame violât cette loy des corps, mais il a cru que l'ame pourroit pourtant avoir le pouvoir de changer la direction des mouvemens qui se font dans le corps; à peu pres comme un Cavalier, quoyqu'il ne donne point de force au cheval

qu'il monte, ne laisse pas de le gouverner en dirigeant cette force du côté que bon luy semble. Mais comme cela se fait par le moyen du frein, du mords, des eperons et d'autres aides materielles, on conçoit comment cela se peut; mais il n'y a point d'instrumens dont l'ame se puisse servir pour cet effect, rien enfin ny dans l'ame, ny dans le corps, c'est à dire ny dans la pensée, ny dans la masse, qui puisse servir à expliquer ce changement de l'un par l'autre. En un mot, que l'ame change la quantité de la force, et qu'elle change la ligne de la direction, ce sont deux choses egalement inexplicables.

61. Outre qu'on a decouvert deux verités importantes sur ce sujet, depuis M. des Cartes: la premiere est, que la quantité de la force absolue qui se conserve en effect, est differente de la quantité de mouvement, comme j'ay demontré ailleurs. La seconde decouverte est, qu'il se conserve encor la même direction dans tous les corps ensemble qu'on suppose agir entre eux, de quelque maniere qu'ils se choquent. Si cette regle avoit été connue de M. des Cartes, il auroit rendu la direction des corps aussi independante de l'ame, que leur force; et je crois que cela l'auroit mené tout droit à l'hypothese de l'harmonie préetablie, où ces mêmes regles m'ont mené. Car outre que l'influence physique de l'une de ces substances sur l'autre est inexplicable, j'ay consideré que sans un derangement entier des loix de la nature, l'ame ne pouvoit agir physiquement sur le corps. Et je n'ay pas cru qu'on put écouter icy des philosophes, tres habiles d'ailleurs, qui font venir un Dieu comme dans une machine de theatre, pour faire le denouement de la piece, en soutenant que Dieu s'employe tout expres pour remuer les corps comme l'ame le veut, et pour donner des perceptions à l'ame comme le corps le demande; d'autant que ce Systeme, qu'on appelle celuy des causes occasionnelles (parce qu'il enseigne que Dieu agit sur le corps à l'occasion de l'ame, et vice versa) outre qu'il introduit des miracles perpetuels pour faire le commerce de ces deux substances, ne sauve pas le derangement des loix naturelles, établies dans chacune de ces mêmes substances, que leur influence mutuelle causeroit dans l'opinion commune.

62. Ainsi étant d'ailleurs persuadé du principe de l'Harmonie en general, et par consequent de la preformation et de l'Harmonie préetablie de toutes choses entre elles, entre la nature et la grace, entre les decrets de Dieu et nos actions prevues, entre toutes les parties de la

matiere, et même entre l'avenir et le passé, le tout conformement à la souveraine sagesse de Dieu, dont les ouvrages sont les plus harmoniques qu'il soit possible de concevoir; je ne pouvois manquer de venir à ce systeme, qui porte que Dieu a creé l'ame d'abord de telle façon, qu'elle doit se produire et se representer par ordre ce qui se passe dans le corps; et le corps aussi de telle façon, qu'il doit faire de soy même ce que l'ame ordonne. De sorte que les loix, qui lient les pensées de l'ame dans l'ordre des causes finales et suivant l'evolution des perceptions, doivent produire des images qui se rencontrent et s'accordent avec les impressions des corps sur nos organes; et que les loix des mouvemens dans le corps, qui s'entresuivent dans l'ordre des causes efficientes, se rencontrent aussi et s'accordent tellement avec les pensées de l'ame, que le corps est porté à agir dans le temps que l'ame le veut.

63. Et bien loin que cela fasse prejudice à la liberté, rien n'y sauroit être plus favorable. Et Monsieur Jaquelot a tres bien montré dans son livre de la Conformité de la raison et de la foy, que c'est comme si celuy qui sait tout ce que j'ordonneray à un valet le lendemain tout le long du jour, faisoit un automate qui ressemblât parfaitement à ce valet, et qui executât demain à point nommé tout ce que j'ordonnerois; ce qui ne m'empêcheroit pas d'ordonner librement tout ce qui me plairoit, quoyque l'action de l'automate qui me serviroit, ne tiendroit rien du libre.

64. D'ailleurs tout ce qui se passe dans l'ame ne dependant que d'elle, selon ce systeme, et son état suivant ne venant que d'elle et de son état present, comment luy peut on donner une plus grande independance? Il est vray qu'il reste encor quelque imperfection dans la constitution de l'ame. Tout ce qui arrive à l'ame, depend d'elle, mais il ne depend pas tousjours de sa volonté; ce seroit trop. Il n'est pas même tousjours connu de son entendement ou apperçu distinctement. Car il y a en elle non seulement un ordre de perceptions distinctes, qui fait son empire; mais encor une suite de perceptions confuses ou de passions, qui fait son esclavage: et il ne faut pas s'en etonner; l'ame seroit une Divinité, si elle n'avoit que des perceptions distinctes. Elle a cependant quelque pouvoir encor sur ces preceptions confuses, bien que d'une maniere indirecte; car quoyqu'elle ne puisse changer ses passions sur le champ, elle peut y travailler de loin avec assés de succès, et se donner des passions nouvelles, et même des habitudes. Elle a même un pouvoir

semblable sur les perceptions plus distinctes, se pouvant donner indirectement des opinions et des volontés, et s'empêcher d'en avoir de telles ou telles, et suspendre ou avancer son jugement. Car nous pouvons chercher des moyens par avance, pour nous arrêter dans l'occasion sur le pas glissant d'un jugement temeraire; nous pouvons trouver quelque incident pour differer nostre resolution, lors même que l'affaire paroit prête à être jugée; et quoyque nostre opinion et nostre acte de vouloir ne soyent pas directement des objets de nostre volonté (comme je l'ay déja remarqué) on ne laisse pas de prendre quelques fois des mesures pour vouloir, et même pour croire avec le temps, ce qu'on ne veut ou ne croit pas presentement. Tant est grande la profondeur de l'esprit de l'homme.

65. Enfin pour conclure ce point de la spontaneité, il faut dire que prenant les choses à la rigueur, l'ame a en elle le principe de toutes ses actions, et même de toutes ses passions; et que le même est vray dans toutes les substances simples, repandues par toute la nature, quoyqu'il n'y ait de liberté que dans celles qui sont intelligentes. Cependant dans le sens populaire, en parlant suivant les apparences, nous devons dire que l'ame depend en quelque maniere du corps et des impressions des sens: à peu pres comme nous parlons avec Ptolemée et Tycho dans l'usage ordinaire, et pensons avec Copernic, quand il s'agit du lever ou du coucher du soleil.

66. On peut pourtant donner un sens veritable et philosophique à cette dependence mutuelle, que nous concevons entre l'ame et le corps. C'est que l'une de ces substances depend de l'autre idealement, en tant que la raison de ce qui se fait dans l'une, peut être rendue par ce qui est dans l'autre; ce qui a déja eu lieu dans les decrets de Dieu dès-lors que Dieu a reglé par avance l'harmonie qu'il y auroit entre elles. Comme cet Automate, qui feroit la fonction de valet, dependroit de moy idealement, en vertu de la sience de celuy, qui prevoyant mes ordres futurs, l'auroit rendu capable de me servir à point nommé pour tout le lendemain. La connoissance de mes volontés futures auroit mû ce grand artisan, qui auroit formé ensuite l'automate: mon influence seroit objective, et la sienne physique. Car en tant que l'ame a de la perfection, et des pensées distinctes, Dieu a accommodé le corps à l'ame, et a fait par avance que le corps est poussé à executer ses ordres: et en tant que l'ame est imparfaite, et que ses perceptions sont confuses, Dieu a

accommodé l'ame au corps, en sorte que l'ame se laisse incliner par les passions qui naissent des representations corporelles: ce qui fait le même effect, et la même apparence, que si l'un dependoit de l'autre immediatement, et par le moyen d'une influence physique. Et c'est proprement par ses pensées confuses, que l'ame represente les corps qui l'environnent. Et la même chose se doit entendre de tout ce que l'on conçoit des actions des substances simples les unes sur les autres. C'est que chacune est censée agir sur l'autre à mesure de sa perfection, quoyque ce ne soit qu'idealement et dans les raisons des choses, en ce que Dieu a reglé d'abord une substance sur l'autre, selon la perfection ou l'imperfection qu'il y a dans chacune: bien que l'action et la passion soyent tousjours mutuelles dans les creatures, parce qu'une partie des raisons, qui servent à expliquer distinctement ce qui se fait, et qui ont servi à le faire exister, est dans l'une de ces substances, et une autre partie de ces raisons est dans l'autre, les perfections et les imperfections étant tousjours mêlées et partagées. C'est ce qui nous fait attribuer l'Action à l'une, et la Passion à l'autre.

67. Mais enfin, quelque dependence qu'on conçoive dans les actions volontaires, et quand même il y auroit une necessité absolue et mathematique (ce qui n'est pas), il ne s'ensuivroit pas qu'il n'y auroit pas autant de liberté qu'il en faudroit pour rendre les recompenses et les peines justes et raisonnables. Il est vray qu'on parle vulgairement, comme si la necessité de l'action faisoit cesser tout merite et tout demerite, tout droit de louer et de blamer, de recompenser et de punir; mais il faut avouer que cette consequence n'est point absolument juste. Je suis tres eloigné des sentimens de Bradwardin, de Wiclef, de Hobbes et de Spinosa, qui enseignent, ce semble, cette necessité toute mathematique, que je crois avoir suffisamment refutée, et peutêtre plus clairement qu'on n'a coutume de faire: cependant il faut tousjours rendre temoignage à la verité, et ne point imputer à un dogme ce qui ne s'ensuit point. Outre que ces argumens prouvent trop, puisqu'ils en prouveroient autant contre la necessité Hypothetique, et justifieroient le Sophisme paresseux. Car la necessité absolue de la suite des causes n'adjouteroit rien en cela à la certitude infaillible d'une necessité hypothetique.

68. Premierement donc il faut convenir, qu'il est permis de tuer un furieux, quand on ne peut s'en defendre autrement. On avouera aussi

qu'il est permis, et même souvent necessaire de detruire des animaux venimeux ou fort nuisibles, quoyqu'ils ne soyent pas tels par leur faute.

69. Secondement, on inflige des peines à une bête, quoyque destituée de raison et de liberté, quand on juge que cela peut servir à la corriger; c'est ainsi qu'on punit les chiens et les chevaux, et cela avec beaucoup de succès. Les recompenses ne nous servent pas moins pour gouverner les animaux, et quand un animal a faim, la nourriture qu'on luy donne luy fait faire ce qu'on n'obtiendroit jamais autrement de luy.

70. Troisiemement, on infligeroit encor aux bêtes des peines capitales (où il ne s'agit plus de la correction de la bête qu'on punit) si cette peine pouvoit servir d'exemple, ou donner de la terreur aux autres, pour les faire cesser de mal faire. Rorarius, dans son livre de la raison des bêtes, dit qu'on crucifioit les lyons en Afrique, pour eloigner les autres lyons des villes et des lieux frequentés; et qu'il avoit remarqué en passant par le pays de Julliers, qu'on y pendoit les loups, pour mieux assurer les bergeries. Il y a des gens dans les villages qui clouent des oiseaux de proye aux portes des maisons, dans l'opinion que d'autres oiseaux semblables n'y viendront pas si facilement. Et ces procedures seroient tousjours bien fondées, si elles servoient.

71. Donc, en quatrieme lieu, puisqu'il est seur et experimenté, que la crainte des chatimens et l'esperance des recompenses sert à faire abstenir les hommes du mal, et les oblige à tacher de bien faire, on auroit raison et droit de s'en servir, quand même les hommes agiroient necessairement par quelque espece de necessité que ce pourroit être. On objectera, que si le bien ou le mal est necessaire, il est inutile de se servir des moyens de l'obtenir, ou de l'empêcher: mais la reponse a déja été donnée cy dessus contre le Sophisme paresseux. Si le bien ou le mal étoit necessaire sans ces moyens, ils seroient inutiles; mais il n'en est pas ainsi. Ces biens et ces maux n'arrivent que par l'assistance de ces moyens, et si ces evenemens étoient necessaires, les moyens seroient une partie des causes qui les rendroient necessaires, puisque l'experience nous apprend que souvent la crainte ou l'esperance empêche le mal, ou avance le bien. Cette objection ne differe donc presque en rien du sophisme paresseux qu'on oppose à la certitude, aussi bien qu'à la necessité des evenemens futurs. De sorte qu'on peut dire que ces objections combattent egalement contre la necessité hypothetique, et contre la necessité

absolue, et qu'elles prouvent autant contre l'une, que contre l'autre, c'est à dire rien du tout.

71. Il y a eu une grande dispute entre l'Eveque Bramhall et M. Hobbes, qui avoit commencé quand ils étoient tous deux à Paris, et qui fut continuée apres leur retour en Angleterre; on en trouve toutes les pieces recueillies dans un volume in 4⁰ publié à Londres l'an 1656. Elles sont toutes en Anglois, et n'ont point été traduites que je sache, ny inserées dans le Recueil des Oeuvres Latines de M. Hobbes. J'avois lû autres fois ces pieces, et je les ay recouvrées depuis; et j'avois remarqué d'abord qu'il n'avoit point prouvé du tout la necessité absolue de toutes choses, mais qu'il avoit fait voir assés, que la necessité ne renverseroit point toutes les regles de la justice divine ou humaine, et n'empêcheroit point entierement l'exercice de cette vertu.

73. Il y a pourtant une espece de justice et une certaine sorte de recompenses et de punitions, qui ne paroit pas si applicable à ceux qui agiroient par une necessité absolue, s'il y en avoit. C'est cette espece de justice qui n'a point pour but l'amendement, ny l'exemple, ny même la reparation du mal. Cette justice n'est fondée que dans la convenance, qui demande une certaine satisfaction pour l'expiation d'une mauvaise action. Les Sociniens, Hobbes et quelques autres n'admettent point cette justice punitive, qui est proprement vindicative, et que Dieu s'est reservée en bien des rencontres: mais qu'il ne laisse pas de communiquer à ceux qui ont droit de gouverner les autres, et qu'il exerce par leur moyen, pourvu qu'ils agissent par raison, et non par passion. Les Sociniens la croyent être sans fondement; mais elle est tousjours fondée dans un rapport de convenance, qui contente non seulement l'offensé, mais encor les Sages qui la voyent, comme une belle musique ou bien une bonne architecture contente les esprits bien faits. Et le sage Legislateur ayant menacé, et ayant, pour ainsi dire, promis un châtiment, il est de sa constance de ne pas laisser l'action entierement impunie, quand même la peine ne serviroit plus à corriger personne. Mais quand il n'auroit rien promis, c'est assés qu'il y a une convenance qui l'auroit pu porter à faire cette promesse, puisqu'aussi bien le sage ne promet que ce qui est convenable. Et on peut même dire qu'il y a icy un certain dedommagement de l'Esprit, que le desordre offenseroit, si le châtiment ne contribuoit à retablir l'ordre. On peut encor consulter ce que Grotius a écrit contre

les Sociniens, de la Satisfaction de Jesus Christ, et ce que Crellius y a repondu.

74. C'est ainsi que les peines des damnés continuent, lors même qu'elles ne servent plus à detourner du mal; et que de même les recompenses des bienheureux continuent, lors même qu'elles ne servent plus à confirmer dans le bien. On peut dire cependant que les damnés s'attirent tousjours de nouvelles douleurs par de nouveaux pechés, et que les bienheureux s'attirent tousjours de nouvelles joyes par de nouveaux progrès dans le bien: l'un et l'autre étant fondé sur le principe de la convenance, qui a fait que les choses ont été reglées en sorte que la mauvaise action se doit attirer un chatiment. Car il y a lieu de juger suivant le parallelisme des deux regnes, de celuy des causes finales, et de celuy des causes efficientes, que Dieu a etabli dans l'univers une connexion entre la peine ou la recompense, et entre la mauvaise ou la bonne action, en sorte que la premiere soit tousjours attirée par la seconde, et que la vertu et le vice se procurent leur recompense et leur chatiment, en consequence de la suite naturelle des choses, qui contient encor une autre espece d'harmonie préetablie, que celle qui paroit dans le commerce de l'ame et du corps. Car enfin, tout ce que Dieu fait est harmonique en perfection, comme j'ay déja remarqué. Peutêtre donc que cette convenance cesseroit par rapport à ceux qui agiroient sans la veritable liberté, exemte de la necessité absolue; et qu'en ce cas la seule justice corrective auroit lieu, et point la justice vindicative. C'est le sentiment du celebre Conringius, dans une dissertation qu'il a publiée de ce qui est juste. Et en effect, les raisons dont Pomponace s'est déja servi dans son livre du destin, pour prouver l'utilité des chatimens et des recompenses, quand même tout arriveroit dans nos actions par une fatale necessité, ne regardent que l'amendement, et point la satisfaction, κόλασιν οὐ τιμωρίαν. Aussi n'est ce que par maniere d'appareil qu'on detruit les animaux complices de certains crimes, comme on rase les maisons des rebelles, c'est à dire pour donner de la terreur. Ainsi c'est un acte de la justice corrective, où la justice vindicative n'a point de part.

75. Mais nous ne nous amuserons pas maintenant à discuter une question plus curieuse que necessaire, puisque nous avons assés montré qu'il n'y a point de telle necessité dans les actions volontaires. Cependant il a été bon de faire voir que la seule liberté imparfaite, c'est à

dire qui est exemte seulement de la contrainte, suffiroit pour fonder cette espece de chatimens et de recompenses, qui tendent à l'evitation du mal, et à l'amendement. L'on voit aussi par là que quelques gens d'esprit, qui se persuadent que tout est necessaire, ont tort de dire que personne ne doit être loué, ny blâmé, recompensé, ny puni. Apparemment ils ne le disent que pour exercer leur bel esprit; le pretexte est, que tout étant necessaire, rien ne seroit en nostre pouvoir. Mais ce pretexte est mal fondé: les actions necessaires seroient encor en nostre pouvoir, au moins en tant que nous pourrions les faire ou les omettre, lorsque l'esperance ou la crainte de la louange, ou du blâme, du plaisir, ou de la douleur y porteroient nostre volonté: soit qu'elles l'y portassent necessairement, soit qu'en l'y portant elles laissassent egalement la spontaneité, la contingence et la liberté en leur entier. De sorte que les louanges et les blames, les recompenses et les chatimens garderoient tousjours une grande partie de leur usage, quand même il y auroit une veritable necessité dans nos actions. Nous pouvons louer et blamer encor les bonnes et les mauvaises qualités naturelles, où la volonté n'a point de part dans un cheval, dans un diamant, dans un homme: et celuy qui a dit de Caton d'Utique qu'il agissoit vertueusement par la bonté de son naturel, et qu'il luy étoit impossible d'en user autrement, a crû le louer d'avantage.

76. Les difficultés auxquelles nous avons taché de satisfaire jusqu'icy ont été presque toutes communes à la Theologie Naturelle et à la Revelée. Maintenant il sera necessaire de venir à ce qui regarde un point revelé, qui est l'Election ou la Reprobation des hommes, avec l'oeconomie ou l'employ de la Grace Divine par rapport à ces Actes de la misericorde ou de la justice de Dieu. Mais lorsque nous avons repondu aux objections precedentes, nous avons ouvert un chemin pour satisfaire à celles qui restent. Ce qui confirme la Remarque que nous avons faite cy dessus (Discours prelimin. §. 43) qu'il y a plustost un combat entre les vrayes raisons de la Theologie naturelle et les fausses raisons des apparences humaines, qu'il n'y en a entre la foy revelée et la raison. Car il n'y a presque aucune difficulté contre la Revelation sur cette matiere, qui soit nouvelle, et qui ne tire son origine de celles qu'on peut objecter aux verités connues par la raison.

77. Or comme les Theologiens presque de tous les partis sont partagés entre eux sur cette matiere de la Predestination et de la Grace, et

font souvent des reponses differentes aux mêmes objections, suivant leur principes divers; on ne sauroit se dispenser de toucher aux differends qui sont en vogue entre eux. L'on peut dire en general, que les uns considerent Dieu d'une maniere plus metaphysique, et les autres d'une maniere plus morale: et l'on a remarqué déja autres fois, que les Contre-remonstrans prenoient le premier parti, et les Remonstrans le second. Mais pour bien faire, il faut egalement soutenir d'un côté l'independence de Dieu, et la dependence des creatures; et de l'autre côté la justice et la bonté de Dieu, qui le fait dependre de soy même, sa volonté, de son entendement, de sa sagesse.

78. Quelques Auteurs habiles et bien intentionnés voulant representer la force des raisons des deux partis principaux, pour leur persuader une Tolerance mutuelle, jugent que toute la controverse se reduit à ce point capital, savoir quel a été le but principal de Dieu en faisant ses decrets par rapport à l'homme? S'il les a faits uniquement pour etablir sa gloire, en manifestant ses attributs, et en formant, pour y parvenir, le grand projet de la creation et de la providence; ou s'il a eu egard plustost aux mouvemens volontaires des substances intelligentes, qu'il avoit dessein de créer, en considerant ce qu'elles voudroient et feroient dans les differentes circonstances et situations, où il les pourroit mettre, afin de prendre une resolution convenable là dessus. Il me paroit que les deux Reponses qu'on donne ainsi à cette grande question, comme opposées entre elles, sont aisées à concilier; et que par consequent les partis seroient d'accord entre eux dans le fonds, sans qu'il y eût besoin de tolerance, si tout se reduisoit à ce point. A la verité, Dieu formant le dessein de créer le monde, s'est proposé uniquement de manifester et de communiquer ses perfections de la maniere la plus efficace et la plus digne de sa grandeur, de sa sagesse et de sa bonté. Mais cela même l'a engagé à considerer toutes les actions des creatures encor dans l'état de pure possibilité, pour former le projet le plus convenable. Il est comme un grand Architecte, qui se propose pour but la satisfaction ou la gloire d'avoïr bâti un beau palais, et qui considere tout ce qui doit entrer dans ce batiment: la forme et les materiaux, la place, la situation, les moyens, les ouvriers, la depense, avant qu'il prenne une entiere resolution. Car un Sage en formant ses projets ne sauroit detacher la fin des moyens; il ne se propose point de fin, sans savoir s'il y a des moyens d'y parvenir.

79. Je ne sais s'il y a peutêtre encor des gens, qui s'imaginent que Dieu étant le maitre absolu de toutes choses, on peut en inferer que tout ce qui est hors de luy, luy est indifferent; qu'il s'est regardé seulement soy même, sans se soucier des autres, et qu'ainsi il a rendu les uns heureux et les autres malheureux, sans aucun sujet, sans choix, sans raison. Mais enseigner cela de Dieu, ce seroit luy ôter la sagesse et la bonté. Et il suffit que nous remarquions qu'il se regarde soy même, et qu'il ne neglige rien de ce qu'il se doit, pour que nous jugions qu'il regarde aussi ses creatures, et qu'il les employe de la maniere la plus conforme à l'ordre. Car plus un grand et bon Prince aura soin de sa gloire, plus il pensera à rendre ses sujets heureux, quand même il seroit le plus absolu de tous les Monarques, et quand ses sujets seroient des esclaves nés, des hommes propres (comme parlent les Jurisconsultes), des gens entierement soumis au pouvoir arbitraire. Calvin même, et quelques autres des plus grands defenseurs du Decret absolu, ont fort bien declaré que Dieu a eu de grandes et de justes raisons de son election et de la dispensation de ses graces, quoyque ces raisons nous soyent inconnues en detail: et il faut juger charitablement que les plus rigides Predestinateurs ont trop de raison et trop de pieté pour s'eloigner de ce sentiment.

80. Il n'y aura donc point de controverse à agiter là dessus (comme je l'espere) avec des gens tant soit peu raisonnables. Mais il y en aura tousjours beaucoup encor entre ceux qu'on appelle Universalistes et Particularistes, par rapport à ce qu'ils enseignent de la Grace et de la volonté de Dieu. Cependant j'ay quelque penchant à croire qu'au moins la dispute si echauffée entre eux sur la volonté de Dieu de sauver tous les hommes, et sur ce qui en depend (quand on separe celle de Auxiliis, ou de l'assistance de la Grace) consiste plustost dans les expressions, que dans les choses. Car il suffit de considerer que Dieu, et tout autre Sage bienfaisant est incliné à tout bien qui est faisable, et que cette inclination est proportionée à l'excellence de ce bien; et cela (prenant l'objet precisement et en soy) par une Volonté Antecedente, comme on l'appelle, mais qui n'a pas tousjours son entier effect: parceque ce Sage doit avoir encor beaucoup d'autres inclinations. Ainsi c'est le resultat de toutes les inclinations ensemble, qui fait sa volonté pleine et decretoire, comme nous l'avons expliqué cy dessus. On peut donc fort bien dire avec les

anciens, que Dieu veut sauver tous les hommes suivant sa volonté antecedente, et non pas suivant sa volonté consequente, qui ne manque jamais d'avoir son effect. Et si ceux qui nient cette volonté universelle ne veulent point permettre que l'inclination antecedente soit appellée une volonté, ils ne s'embarrassent que d'une question de nom.

81. Mais il y a une question plus reelle à l'egard de la predestination à la vie eternelle, et de toute autre destination de Dieu, savoir si cette destination est absolue ou respective. Il y a destination au bien et au mal: et comme le mal est moral ou physique, les Theologiens de tous les partis conviennent qu'il n'y a point de destination au mal moral, c'est à dire que personne n'est destiné à pecher. Quant au plus grand mal physique qui est la damnation, l'on peut distinguer entre destination et predestination, car la predestination paroit renfermer en soy une destination absolue et anterieure à la consideration des bonnes ou des mauvaises actions de ceux qu'elle regarde. Ainsi on peut dire que les reprouvés sont destinés a être damnés, parcequ'ils sont connus impenitens. Mais on ne peut pas si bien dire que les reprouvés sont predestinés à la damnation, car il n'y a point de reprobration absolue, son fondement étant l'impenitence finale prevue.

82. Il est vray qu'il y a des Auteurs qui pretendent que Dieu voulant manifester sa misericorde et sa justice suivant des raisons dignes de luy, mais qui nous sont inconnues, a choisi les elus, et rejetté par consequent les reprouvés, avant toute consideration du peché, même d'Adam; qu'apres cette resolution il a trouvé bon de permettre le peché, pour pouvoir exercer ces deux vertus, et qu'il a decerné des graces en Jesus Christ aux uns pour les sauver, qu'il a refusées aux autres pour les pouvoir punir: et c'est pour cela qu'on appelle ces Auteurs Supralapsaires, parce que le decret de punir precede selon eux la connoissance de l'existence future du peché. Mais l'opinion la plus commune aujourdhuy parmy ceux qui s'appellent Reformés, et qui est favorisée par le Synode de Dordrecht, est celle des Infralapsaires, assés conforme au sentiment de S. Augustin, qui porte que Dieu ayant resolu de permettre le peché d'Adam et la corruption du genre humain, pour des raisons justes, mais cachées, sa misericorde luy a fait choisir quelques uns de la masse corrompue pour être sauvés gratuitement par le merite de Jesus Christ, et sa justice l'a fait resoudre à punir les autres par la damnation

qu'ils meritoient. C'est pour cela que chés les Scolastiques les sauvés seuls étoient appelés Praedestinati, et les reprouvés étoient appelés Praesciti. Il faut avouer que quelques Infralapsaires et autres parlent quelques fois de la predestination à la damnation, à l'exemple de Fulgence et de S. Augustin même: mais cela leur signifie autant que destination, et il ne sert de rien de disputer des mots, quoyqu'on en ait pris sujet autresfois de maltraiter ce Godescalc qui fit du bruit vers le milieu de neuvieme siecle, et qui prit le nom de Fulgence pour marquer qu'il imitoit cet auteur.

83. Quant à la destination des elus à la vie eternelle, les Protestans, aussi bien que ceux de l'Eglise Romaine, disputent fort entre eux si l'Election est absolue, ou si elle est fondée sur la prevision de la foy vive finale. Ceux qu'on appelle Evangeliques, c'est à dire ceux de la confession d'Augsbourg, sont pour le dernier parti, ils croyent qu'on ne doit point aller aux causes occultes de l'Election, pendant qu'on en peut trouver une cause manifeste marquée dans la Sainte Ecriture, qui est la foy en Jesus Christ; et il leur paroit que la prevision de la cause est aussi la cause de la prevision de l'effect. Ceux qu'on appelle Reformés sont d'un autre sentiment: ils avouent que le salut vient de la foy en Jesus Christ, mais ils remarquent, que souvent la cause anterieure à l'effect dans l'execution, est posterieure dans l'intention; comme lorsque la cause est le moyen, et que l'effect est la fin. Ainsi la question est, si la foy ou si la salvation est anterieure dans l'intention de Dieu, c'est à dire si Dieu a plustost en vue de sauver l'homme, que de le rendre fidele.

84. L'on voit par là, que la Question entre les Supralapsaires et les Infralapsaires en partie, et puis entre ceux cy et les Evangeliques revient à bien concevoir l'ordre, qui est dans les decrets de Dieu. Peutêtre qu'on pourroit faire cesser cette dispute tout d'un coup, en disant, qu'à le bien prendre tous les decrets de Dieu dont il s'agit sont simultanés, non seulement par rapport au temps, en quoy tout le monde convient, mais encor in signo rationis, ou dans l'ordre de la nature. Et en effect, la Formule de Concorde, apres quelques passages de S. Augustin, a compris dans le même Decret de l'Election le salut et les moyens qui y conduisent. Pour montrer cette simultaneité des destinations ou des decrets dont il s'agit, il faut revenir à l'expedient, dont je me suis servi plus d'une fois,

qui porte que Dieu, avant que de rien decerner, a consideré entre autres suites possibles des choses, celle qu'il a approuvée depuis, dans l'idée de laquelle il est representé comment les premiers parens pechent, et corrompent leur posterité, comment Jesus Christ rachète le genre humain, comment quelques uns aidés par telles et telles Graces parviennent à la foy finale et au salut, et comment d'autres avec ou sans telles ou autres Graces n'y parviennent point, demeurent sous le peché, et sont damnés; que Dieu ne donne son approbation à cette suite, qu'apres être entré dans tout son detail, et qu'ainsi il ne prononce rien de definitif sur ceux qui seront sauvés ou damnés, sans avoir tout pesé et même comparé avec d'autres suites possibles. Ainsi ce qu'il prononce regarde toute la suite à la fois, dont il ne fait que decerner l'existence. Pour sauver d'autres hommes ou autrement, il auroit fallu choisir une tout autre suite generale, car tout est lié dans chaque suite. Et dans cette maniere de prendre la chose, qui est la plus digne du plus sage, dont toutes les actions sont liées le plus qu'il est possible, il n'y auroit qu'un seul decret total, qui est celuy de créer un tel monde: et ce decret total comprend egalement tous les decrets particuliers, sans qu'il y ait de l'ordre entre eux; quoyque d'ailleurs on puisse dire que chaque acte particulier de volonté antecedente, qui entre dans le resultat total, a son prix et ordre, à mesure du bien auquel cet acte incline. Mais ces actes de volonté antecedente ne sont point appellés des decrets, puisqu'ils ne sont pas encor immanquables, le succès dependant du resultat total. Et dans cette maniere de prendre les choses, toutes les difficultés qu'on peut faire là dessus, reviennent à celles qu'on a déja faites et levées, quand on a examiné l'origine du mal.

85. Il ne reste qu'une discussion importante, qui a ses difficultés particulieres: c'est celle de la dispensation des moyens et des circonstances qui contribuent au salut et à la damnation; ce qui comprend entre autres la matiere des secours de la Grace (de auxiliis gratiae) sur laquelle Rome (depuis la Congregation de Auxiliis sous Clement VIII., où il fut disputé entre les Dominicains et les Jesuites) ne permet pas aisement qu'on publie des livres. Tout le monde doit convenir que Dieu est parfaitement bon et juste, que sa bonté le fait contribuer le moins qu'il est possible à ce qui peut rendre les hommes coupables, et le plus qu'il est possible à ce qui sert à les sauver (possible, dis-je, sauf l'ordre general

des choses); que sa justice l'empêche de damner des innocens, et de laisser de bonnes actions sans recompense; et qu'il garde même une juste proportion dans les punitions et dans les recompenses. Cependant cette idée, qu'on doit avoir de la bonté et de la justice de Dieu, ne paroit pas assés dans ce que nous connoissons de ses actions par rapport au salut et à la damnation des hommes: et c'est ce qui fait des difficultés qui regardent le peché et ses remedes.

86. La premiere difficulté est, comment l'ame a pu être infectée du peché originel, qui est la racine des pechés actuels, sans qu'il y ait eu de l'injustice en Dieu à l'y exposer. Cette difficulté a fait naitre trois opinions sur l'origine de l'ame même: celle de la préexistence des ames humaines dans un autre monde, ou dans une autre vie, où elles avoient peché et avoient été condamnées pour cela à cette prison du corps humain, opinion des Platoniciens qui est attribuée à Origene, et qui trouve encor aujourdhuy des sectateurs. Henry Morus, Docteur Anglois, a soutenu quelque chose de ce dogme dans un livre expres. Quelques uns de ceux qui soutiennent cette préexistence, sont allés jusqu'à la Metempsycose. Monsieur van Helmont le fils étoit de ce sentiment, et l'Auteur ingenieux de quelques Meditations metaphysiques publiées en 1678 sous le nom de Guillaume Wander, y paroit avoir du penchant. La seconde opinion est celle de la Traduction, comme si l'ame des enfans étoit engendrée (per Traducem) de l'ame ou des ames de ceux dont le corps est engendré. S. Augustin y étoit porté, pour mieux sauver le peché originel. Cette doctrine est enseignée aussi par la plus grande partie des Theologiens de la Confession d'Augsbourg. Cependant elle n'est pas etablie entierement parmy eux, puisque les Universités de Jena, de Helmstät, et autres y ont été contraires depuis long temps. La trosieme opinion et la plus reçue aujourdhuy est celle de la Creation: elle est enseignée dans la plus grande partie des Ecoles Chretiennes, mais elle reçoit le plus de difficulté par rapport au peché originel.

87. Dans cette controverse des Theologiens sur l'origine de l'Ame Humaine, est entrée la dispute philosophique de l'origine des formes. Aristote et l'Ecole apres luy ont appellé Forme, ce qui est un principe de l'action, et se trouve dans celuy qui agit. Ce principe interne est ou substantiel, qui est appellé Ame, quand il est dans un corps organique, ou accidentel, qu'on a coutume d'appeller Qualité. Le même Philosophe

a donné à l'Ame le nom generique d'Entelechie ou d'Acte. Ce mot, Entelechie, tire apparemment son origine du mot Grec qui signifie parfait, et c'est pour cela que le celebre Hermolaus Barbarus l'exprima en Latin mot à mot par perfectihabia, car l'Acte est un accomplissement de la puissance: et il n'avoit point besoin de consulter le Diable, comme il a fait, à ce qu'on dit, pour n'apprendre que cela. Or le Philosophe Stagirite conçoit qu'il y a deux especes d'Acte, l'Acte permanent et l'Acte successif. L'Acte permanent ou durable n'est autre chose que la Forme Substantielle ou Accidentelle: la forme substantielle (comme l'Ame par exemple) est permanente tout à fait, au moins selon moy, et accidentelle ne l'est que pour un temps. Mais l'acte entierement passager dont la nature est transitoire, consiste dans l'action même. J'ay montré ailleurs que la notion de l'Entelechie n'est pas entierement à mepriser, et qu'étant permanente, elle porte avec elle non seulement une simple faculté active, mais aussi ce qu'on peut appeller Force, effort, conatus, dont l'action même doit suivre, si rien ne l'empêche. La Faculté n'est qu'un attribut, ou bien une mode quelques fois; mais la Force, quand elle n'est pas un ingredient de la substance même (c'est à dire la Force qui n'est point primitive, mais derivative) est une Qualité, qui est distincte et separable de la Substance. J'ay montré aussi, comment on peut concevoir que l'Ame est une Force primitive, qui est modifiée et variée par les forces derivatives ou qualités, et exercée dans les actions.

88. Or les Philosophes se sont fort tourmentés au sujet de l'origine des formes substantielles. Car de dire que le composé de Forme et de Matiere est produit, et que la Forme n'est que comproduite, ce n'étoit rien dire. L'opinion commune a été, que les formes étoient tirées de la puissance de la matiere, ce qu'on appelle Eduction: ce n'étoit encor rien dire en effect, mais on l'eclaircissoit en quelque façon par la comparaison des figures; car celle d'une statue n'est produite, qu'en ôtant le marbre superflu. Cette comparaison pourroit avoir lieu, si la forme consistoit dans une simple limitation, comme la figure. Quelques uns ont cru que les formes étoient envoyées du ciel, et même creées expres, lorsque les corps sont produits. Jules Scaliger a insinué qu'il se pouvoit que les formes fussent plustost tirées de la puissance active de la cause efficiente (c'est a dire, ou de celle de Dieu en cas de creation, ou de celle

des autres formes en cas de generation), que de la puissance passive de la matiere; et c'étoit revenir à la Traduction, lorsqu'une generation se fait. Daniel Sennert, Medecin et Physicien celebre à Wittenberg, a cultivé ce sentiment, sur tout par rapport aux corps animés, qui sont multipliés par les semences. Un certain Jules Cesar della Galla, Italien demeurant aux Pays-Bas, et un Medecin de Groningue nommé Jean Freitag, ont écrit contre luy d'une maniere fort violente; et Jean Sperling, Professeur à Wittenberg, a fait l'Apologie de son maitre, et a été enfin aux prises avec Jean Zeisold, Professeur à Jena, qui defendoit la creation de l'ame humaine.

89. Mais la traduction et l'eduction sont egalement inexplicables, lorsqu'il s'agit de trouver l'origine de l'ame. Il n'en est pas de même des formes accidentelles, puisque ce ne sont que des modifications de la substance, et leur origine se peut expliquer par l'eduction, c'est à dire par la variation des limitations, tout comme l'origine des figures. Mais c'est tout autre chose, quand il s'agit de l'origine d'une substance, dont le commencement et la destruction sont egalement difficiles à expliquer. Sennert et Sperling n'ont point osé admettre la subsistance et l'indestructibilité des ames des bêtes ou d'autres formes primitives, quoyqu'ils les reconnussent pour indivisibles et immaterielles. Mais c'est qu'ils confondirent l'indestructibilité avec l'immortalité, par laquelle on entend dans l'homme non seulement que l'ame, mais encor que la personalité subsiste: c'est à dire, en disant que l'ame de l'homme est immortelle, on fait subsister, ce qui fait que c'est la même personne, laquelle garde ses qualités morales, en conservant la conscience ou le sentiment reflexif interne de ce qu'elle est: ce qui la rend capable de chatiment et de recompense. Mais cette conservation de la personalité n'a point lieu dans l'ame des bêtes: c'est pourquoy j'aime mieux dire qu'elles sont imperissables, que de les appeller immortelles. Cependant ce mal entendu paroit avoir été cause d'une grande inconsequence dans la doctrine des Thomistes et d'autres bons philosophes, qui ont reconnu l'immaterialité ou l'indivisibilité de toutes les ames, sans en vouloir avouer l'indestructibilité, au grand prejudice de l'immortalité de l'ame humaine. Jean Scot, c'est à dire l'Ecossois (ce qui signifioit autres fois l'Hibernois ou l'Erigene), auteur celebre du temps de Louis le Debonnaire et de ses fils, étoit pour la conservation de toutes les Ames: et je ne voy point pourquoy il y auroit

moins d'inconvenient à faire durer les atomes d'Epicure ou de Gassendi, que de faire subsister toutes les substances veritablement simples et indivisibles, qui sont les seuls et vrais Atomes de la nature. Et Pythagore avoit raison de dire en general chés Ovide:

Morte carent animae.

90. Or comme j'aime des maximes qui se soutiennent, et où il y a le moins d'exceptions qu'il est possible, voicy ce qui m'a paru le plus raisonnable en tout sens sur cette importante question. Je tiens que les Ames et generalement les substances simples ne sauroient commencer que par la creation, ny finir que par l'annihilation: et comme la formation des corps organiques animés ne paroit explicable dans l'ordre de la nature, que lorsqu'on suppose une preformation déja organique, j'en ay inferé que ce que nous appellons generation d'un animal, n'est qu'une transformation et augmentation: ainsi puisque le même corps étoit déja organisé, il est à croire, qu'il étoit déja animé, et qu'il avoit la même ame; de même que je juge vice versa de la conservation de l'ame, lorsqu'elle est creée une fois, que l'animal est conservé aussi, et que la mort apparente n'est qu'un enveloppement; n'y ayant point d'apparence que dans l'ordre de la nature, il y ait des ames entierement separées de tout corps, ny que ce qui ne commence point naturellement, puisse cesser par les forces de la nature.

91. Apres avoir etabli un si bel ordre, et des regles si generales à l'egard des animaux, il ne paroit pas raisonnable que l'homme en soit exclus entierement, et que tout se fasse en luy par miracle par rapport à son ame. Aussi ay je fait remarquer plus d'une fois, qu'il est de la sagesse de Dieu, que tout soit harmonique dans ses ouvrages, et que la nature soit parallele à la grace. Ainsi je croirois, que les ames, qui seront un jour ames humaines, comme celles des autres especes, ont été dans les semences, et dans les ancetres jusqu'à Adam, et ont existé par consequent depuis le commencement des choses, tousjours dans une maniere de corps organisé: en quoy il semble que M. Swammerdam, le R. P. Mallebranche, M. Bayle, M. Pitcarne, M. Hartsoeker, et quantité d'autres personnes tres habiles, soyent de mon sentiment. Et cette doctrine est assés confirmée par les observations Microscopiques de M. Leewenhoeck et d'autres bons observateurs. Mais il me paroit encor convenable pour plusieurs raisons, qu'elles n'existoient alors qu'en ames

sensitives ou animales, douées de perception et de sentiment, et destituées de raison; et qu'elles sont demeurées dans cet état jusqu'au temps de la generation de l'homme à qui elles devoient appartenir, mais qu'alors elles ont reçu la raison, soit qu'il y ait un moyen naturel d'elever une ame sensitive au degré d'ame raisonnable (ce que j'ay de la peine à concevoir) soit que Dieu ait donné la raison à cette ame par une operation particuliere, ou (si vous voulés) par une espece de *transcreation*. Ce qui est d'autant plus aisé à admettre, que la revelation enseigne beaucoup d'autres operations immediates de Dieu sur nos ames. Cette explication paroit lever les embarras qui se presentent icy en Philosophie ou en Theologie, puisque la difficulté de l'origine des formes cesse entierement, et puisqu'il est bien plus convenable à la justice Divine de donner à l'ame, déja corrompue *physiquement* ou animalement par le peché d'Adam, une nouvelle perfection qui est la raison, que de mettre une ame raisonnable par creation ou autrement, dans un corps, où elle doive être corrompue *moralement*.

92. Or l'ame étant une fois sous la domination du peché, et prête à en commettre actuellement, aussi tost que l'homme sera en état d'exercer la raison; c'est une nouvelle question, si cette disposition d'un homme qui n'a pas été regeneré par le baptême, suffit pour le damner, quand même il ne viendroit jamais au peché actuel, comme il peut arriver, et arrive souvent, soit qu'il meure avant l'age de raison, soit qu'il devienne hebeté avant que d'en faire usage. On soutient que S. Gregoire de Nazianze le nie (*Orat. de Baptismo*): mais S. Augustin est pour l'affirmative, et pretend que le seul peché originel suffit pour faire meriter les flammes de l'enfer, quoyque ce sentiment soit bien dur, pour ne rien dire de plus. Quand je parle icy de la damnation et de l'enfer, j'entends des douleurs, et non pas une simple privation de la felicité supreme; j'entends *poenam sensus, non damni*. Gregoire de Rimini, General des Augustins, avec peu d'autres a suivi S. Augustin contre l'opinion reçue des Ecoles de son temps, et pour cela il étoit appellé le bourreau des enfans, *tortor infantum*. Les Scolastiques, au lieu de les envoyer dans les flammes de l'enfer, leur ont assigné un Limbe expres, où ils ne souffrent point, et ne sont punis que par la privation de la vision beatifique. Les Revelations de Sainte Brigitte (comme on les appelle) fort estimées à Rome, sont aussi pour ce dogme. Salmeron et Molina, apres Ambroise Catharin

et autres, leur accordent une certaine beatitude naturelle; et le Cardinal Sfondrat, homme de savoir et de pieté, qui l'approuve, est allé dernierement jusqu'à preferer en quelque façon leur état, qui est l'état d'une heureuse innocence, à celuy d'un pecheur sauvé, comme l'on voit dans son Nodus praedestinationis solutus: mais il paroit que c'est un peu trop. Il est vray qu'une ame eclairée comme il faut ne voudroit point pecher, quand elle pourroit obtenir par ce moyen tous les plaisirs imaginables: mais le cas de choisir entre le peché et la veritable beatitude est un cas chimerique, et il vaut mieux obtenir la beatitude (quoyqu'apres la penitence) que d'en être privé pour tousjours.

93. Beaucoup de Prelats et de Theologiens de France qui sont bien aises de s'eloigner de Molina, et de s'attacher à S. Augustin, semblent pencher vers l'opinion de ce grand Docteur, qui condamne aux flammes eternelles les enfans morts dans l'age d'innocence avant que d'avoir reçu le baptême. C'est ce qui paroit par la lettre citée cy dessus, que cinq insignes Prelats de France écrivirent au Pape Innocent XII. contre ce livre posthume du Cardinal Sfondrat; mais dans laquelle ils n'oserent point condamner la doctrine de la peine purement privative des enfans morts sans baptême, la voyant approuvée par le venerable Thomas d'Aquin, et par d'autres grands hommes. Je ne parle point de ceux qu'on appelle d'un côté Jansenistes, et de l'autre côté disciples de Saint Augustin, car ils se declarent entierement et fortement pour le sentiment de ce Pere. Mais il faut avouer que ce sentiment n'a point de fondement suffisant ny dans la raison, ny dans l'Ecriture, et qu'il est d'une dureté des plus choquantes. Monsieur Nicole l'excuse assés mal dans son livre de l'Unité de l'Eglise opposé à M. Jurieu, quoyque M. Bayle prenne son parti chap. 178 de la Reponse aux Questions du Provincial Tom. 3. M. Nicole se sert de ce pretexte, qu'il y a encor d'autres dogmes dans la Religion Chretienne qui paroissent durs. Mais outre que ce n'est pas une consequence qu'il doit être permis de multiplier ces duretés sans preuve, il faut considerer que les autres dogmes que Monsieur Nicole allegue, qui sont le peché originel et l'eternité des peines, ne sont durs et injustes qu'en apparence; au lieu que la damnation des enfans morts sans peché actuel et sans regeneration le seroit veritablement, et que ce seroit damner en effect des innocens. Et cela me fait croire que le parti qui soutient cette opinion, n'aura jamais entierement le dessus dans l'Eglise Romaine même.

Les Theologiens Evangeliques ont coutume de parler avec assés de moderation sur ce sujet, et d'abandonner ces ames au jugement et à la clemence de leur Createur. Et nous ne savons pas toutes les voyes extraordinaires, dont Dieu se peut servir pour eclairer les ames.

94. L'on peut dire que ceux qui damnent pour le seul peché originel, et qui damnent par consequent les enfans morts sans baptème, ou hors de l'Alliance, tombent sans y penser dans un certain usage de la disposition de l'homme et de la prescience de Dieu, qu'ils desapprouvent en d'autres: ils ne veulent pas que Dieu refuse ses graces à ceux qu'il prevoit y devoir resister, ny que cette prevision et cette disposition soit cause de la damnation de ces personnes; et cependant ils pretendent que la disposition qui fait le peché originel, et dans laquelle Dieu prevoit que l'enfant pechera aussitost qu'il sera en âge de raison, suffise pour damner cet enfant par avance. Ceux qui soutiennent l'un et rejettent l'autre, ne gardent pas assés d'uniformité et de liaison dans leur dogmes.

95. Il n'y a gueres moins de difficulté sur eux qui parviennent à l'âge de discretion, et se plongent dans le peché, en suivant l'inclination de la nature corrompue, s'ils ne reçoivent point le secours de la grace necessaire pour s'arreter sur le penchant du precipice, ou pour se tirer de l'abyme où ils sont tombés. Car il paroit dur de les damner eternellement, pour avoir fait ce qu'ils n'avoient point le pouvoir de s'empêcher de faire. Ceux qui damnent jusqu'aux enfans incapables de discretion, se soucient encor moins des adultes, et l'on diroit qu'ils se sont endurcis à force de penser voir souffrir les gens. Mais il n'en est pas de même des autres, et je serois assés pour ceux qui accordent à tous les hommes une grace suffisante à les tirer du mal, pourveu qu'ils ayent assés de disposition pour profiter de ce secours, et pour ne le point rejeter volontairement. L'on objecte qu'il y a eu, et qu'il y a encor une infinité d'hommes parmy les peuples civilisés et parmy les barbares, qui n'ont jamais eu cette connoissance de Dieu et de Jesus Christ, dont on a besoin pour être sauvés par les voyes ordinaires. Mais sans les excuser par la pretention d'un peché purement philosophique, et sans s'arreter à une simple peine de privation, choses qu'il n'y a pas lieu de discuter icy, on peut douter du fait, car que savons nous, s'ils ne reçoivent point des secours ordinaires ou extraordinaires qui nous sont inconnus? Cette maxime: Quod facienti, quod in se est, non denegatur gratia necessaria,

me paroit d'une verité eternelle. Thomas d'Aquin, l'Archevêque Bradwardin et d'autres ont insinué qu'il se passoit là dedans quelque chose, que nous ne savons pas (Thom. quest. 14 de Veritate artic. 11 ad 1 et alibi. Bradwardin de causa Dei, non procul ab initio). Et plusieurs Theologiens fort autorisés dans l'Eglise Romaine même ont enseigné qu'un Acte sincere de l'amour de Dieu sur toutes choses suffit pour le salut, lorsque la grace de Jesus Christ le fait exciter. Le Pere François Xavier repondit aux Japonois, que si leur ancetres avoient bien usé de leur lumieres naturelles, Dieu leur auroit donné les graces necessaires pour être sauvés, et l'Evêque de Geneve François de Sales approuve fort cette reponse (Livre 4 de l'amour de Dieu chap. 5).

96. C'est ce que j'ay remontré aûtres fois à l'excellent Monsieur Pellisson, pour luy faire voir que l'Eglise Romaine allant plus loin que les protestans, ne damne point absolument ceux qui sont hors de sa communion, et même hors du Christianisme, en ne le mesurant que par la foy explicite: et il ne l'a point refuté à proprement parler dans la reponse tres obligeante qu'il m'a faite, et qu'il a mise dans la quatrieme partie de ses Reflexions, à laquelle il m'a fait l'honneur de joindre mon écrit. Je luy donnay alors à considerer ce qu'un celebre Theologien Portugais, nommé Jacques Payva Andradius, envoyé au Concile de Trente, en a écrit contre Chemnice pendant ce même Concile. Et maintenant, sans alleguer beaucoup d'autres Auteurs des plus considerables, je me contenteray de nommer le Pere Frederic Spee Jesuite, un de plus excellens hommes de sa Societé, qui a aussi été de ce sentiment commun de l'efficace de l'amour de Dieu, comme il paroit par la Preface du beau livre, qu'il a fait en Allemand sur les vertus Chretiennes. Il parle de cette observation comme d'un secret de pieté fort important, et s'etend fort distinctement sur la force de l'amour Divin d'effacer le peché sans même l'intervention des Sacremens de l'Eglise Catholique, pourvu qu'on ne les meprise pas, ce qui ne seroit point compatible avec cet amour. Et un tres grand personnage, dont le caractere étoit un des plus relevés qu'on puisse avoir dans l'Eglise Romaine, m'en donne la premiere connoissance. Le Pere Spee étoit d'une famille noble de Westphalie (pour le dire en passant) et il est mort en odeur de sainteté, suivant le temoignage de celuy qui a publié ce livre à Cologne avec l'approbation des Superieurs.

97. La memoire de cet exellent homme doit encor être precieuse aux personnes de savoir et de bon sens, parcequ'il est l'Auteur du livre intitulé: Cautio criminalis circa processus contra Sagas, qui a fait beaucoup de bruit, et qui a eté traduit en plusieurs langues. J'ay appris du grand Electeur de Mayence, Jean Philippe de Schonborn, oncle de S. A. E. d'à present, laquelle marche glorieusement sur les traces de ce digne predecesseur, que ce Pere s'étant trouvé en Franconie, lorsqu'on y faisoit rage pour bruler des sorciers pretendus, et en ayant accompagné plusieurs jusqu'au bucher, qu'il avoit reconnu tous innocens par les confessions et par les recherches qu'il en avoit faites, en fut si touché, que malgré le danger qu'il y avoit alors de dire la verité, il se resolut à composer cet ouvrage (sans s'y nommer pourtant) qui a fait un grand fruit, et qui a converti sur ce chapitre cet Electeur, encor simple Chanoine alors, et depuis Evêque de Wurzbourg, et enfin aussi Archevêque de Mayence; lequel fit cesser ces bruleries aussitost qu'il parvint à la regence. En quoy il a eté suivi par les Ducs de Bronsvic, et enfin par la pluspart des autres Princes et Estats d'Allemagne.

98. Cette digression m'a paru de saison, parce que cet Auteur merite d'être plus connu, et je reviens au sujet, où j'adjouteray qu'en supposant qu'aujourdhuy une connoissance de Jesus Christ selon la chair est absolument necessaire au salut, comme en effect c'est le plus sûr de l'enseigner, l'on pourra dire que Dieu la donnera à tous ceux qui font ce qui depend humainement d'eux, quand même il faudroit le faire par miracle. Aussi ne pouvons nous savoir ce qui se passe dans les ames à l'article de la mort: et si plusieurs Theologiens savans et graves soutiennent que les enfans reçoivent une espece de foy dans le baptême, quoyqu'ils ne s'en souviennent point depuis, quand on les interroge là dessus, pourquoy pretendroit on que rien de semblable, ou même de plus expres, ne se pût faire dans les mourans, que nous ne pouvons pas interroger apres leur mort? De sorte qu'il y a une infinité de chemins ouverts à Dieu, qui luy donnent moyen de satisfaire à sa justice et à sa bonté: et tout ce qu'on peut objecter, c'est que nous ne savons pas de quelle voye il se sert, ce qui n'est rien moins qu'une objection valable.

99. Venons à ceux qui ne manquent pas du pouvoir de se corriger, mais de bonne volonté: ils sont inexcusables sans doute; mais il y reste tousjours une grande difficulté par rapport à Dieu, puisqu'il dependoit de

luy de leur donner cette bonne volonté même. Il est le maitre des volontés, les coeurs des Rois et ceux des autres hommes sont dans sa main. La Sainte Ecriture va jusqu'à dire qu'il endurcit quelques fois les mechans, pour montrer sa puissance en les punissant. Cet endurcissement ne doit pas être entendu, comme si Dieu y imprimoit extraordinairement une espece d'anti-grace, c'est à dire une repugnance au bien, ou même une inclination au mal, comme la grace qu'il donne est une inclination au bien: mais c'est que Dieu ayant consideré la suite des choses qu'il a etablie, a trouvé à propos pour des raisons superieures, de permettre que Pharaon, par exemple, fût dans des circonstances qui augmentassent sa mechanceté; et que la Divine Sagesse a voulu tirer un bien de ce mal.

100. Ainsi le tout revient souvent aux Circonstances, qui font une partie de l'enchainement des choses. Il y a une infinité d'exemples des petites circonstances qui servent à convertir ou à pervertir. Rien n'est plus connu que le Tolle, Lege (prends et lis) que S. Augustin entendit crier dans une maison voisine, lorsqu'il deliberoit sur le parti qu'il devoit prendre parmy les Chretiens divisés en sectes, et se disant,

Quod vitae sectabor iter?

Ce qui le porta à ouvrir au hazard le livre des Divines Ecritures qu'il avoit devant luy, et d'y lire ce qui tomba sous ses yeux; et ce furent des paroles, qui acheverent de le determiner à quitter le Manicheisme. Le bon Monsieur Stenonis Danois, Evêque titulaire de Titianopolis, et Vicaire Apostolique (comme on parle) à Hanover et aux environs, lorsqu'il y avoit un Duc regent de sa Religion, nous disoit qu'il luy étoit arrivé quelque chose de semblable. Il étoit grand Anatomiste, et fort versé dans la connoissance de la nature, mais il en abandonna malheureusement la recherche, et d'un grand Physicien il devint un Theologien mediocre. Il ne vouloit presque plus entendre parler des merveilles de la nature, et il auroit fallu un commandement exprès du Pape in virtute sanctae obedientiae, pour tirer de luy les observations que Monsieur Thevenot luy demandoit. Il nous racontoit donc que ce qui avoit contribué beaucoup à le determiner à se mettre dans le parti de l'Eglise Romaine, avoit eté la voix d'une Dame à Florence, qui luy avoit crié d'une fenêtre: N'allés pas du côté où vous voulés aller, Monsieur, allés de l'autre côté. Cette voix me frappa (nous dit il) parce que j'étois en meditation alors sur

la religion. Cette Dame savoit qu'il cherchoit un homme dans la maison où elle étoit, et le voyant prendre un chemin pour l'autre, luy vouloit enseigner la chambre de son ami.

101. Le Pere Jean Davidius Jesuite a fait un livre intitulé: Veridicus Christianus, qui est comme une espece de Bibliomance, où l'on prend les passages à l'avanture, à l'exemple du Tolle, Lege de S. Augustin, et c'est comme un jeu de devotion. Mais les hazards où nous nous trouvons malgré nous, ne contribuent que trop à ce qui donne ou ôte le salut aux hommes. Figurons nous deux enfans jumeaux Polonois, l'un pris par les Tartares, vendu aux Turcs, porté à l'apostasie, plongé dans l'impieté, mourant dans le desespoir; l'autre sauvé par quelque hazard, tombé depuis en bonnes mains pour être instruit comme il faut, penetré des plus solides verités de la religion, exercé dans les vertus qu'elle nous recommande, mourant avec tous les sentimens d'un bon Chretien: on plaindra le malheur du premier, qu'une petite circonstance peutêtre a empêché de se sauver aussi bien que son frere; et l'on s'etonnera que ce petit hazard ait dû decider de son sort par rapport à l'eternité.

102. Quelcun dira peutêtre, que Dieu a prevu par la science moyenne, que le premier auroit aussi eté mechant et damné, s'il étoit demeuré en Pologne. Il y a peutêtre des rencontres, dans lesquelles quelque chose de tel a lieu. Mais dirat-on donc que c'est une regle generale, et que pas un de ceux qui ont eté damnés parmy les payens n'auroit eté sauvé, s'il avoit eté parmy les Chretiens? Ne seroit ce pas contredire à nostre Seigneur, qui dit que Tyr et Sidon auroient mieux profité de ses predications que Capernaum, s'ils avoient eu le bonheur de les entendre?

103. Mais quand on accorderoit même icy cet usage de la science moyenne contre toutes les apparences, elle suppose tousjours que Dieu considere ce que l'homme feroit en telles ou telles circonstances, et il demeure tousjours vray que Dieu auroit pu le mettre dans d'autres plus salutaires, et luy donner des secours internes ou externes, capables de vaincre le plus grand fonds de malice, qui pourroit se trouver dans une ame. On me dira que Dieu n'y est point obligé, mais cela ne suffit pas; il faut adjouter que de plus grandes raisons l'empêchent de faire sentir toute sa bonté à tous. Ainsi il faut qu'il y ait du choix, mais je ne pense point qu'on en doive chercher la raison absolument dans le bon ou dans

le mauvais naturel des hommes: car si l'on suppose avec quelques uns, que Dieu choisissant le plan qui produit le plus de bien, mais qui enveloppe le peché et la damnation, a eté porté par sa sagesse à choisir les meilleurs naturels pour en faire des objets de sa grace; il semble que la grace de Dieu ne sera point assés gratuite, et que l'homme se distinguera luy même par une espece de merite inné, ce qui paroit eloigné des principes de Saint Paul, et même de ceux de la Souveraine Raison.

104. Il est vray qu'il y a des raisons du choix de Dieu, et il faut que la consideration de l'objet, c'est à dire du naturel de l'homme, y entre; mais il ne paroit point que ce choix puisse être assujetti à une regle, que nous soyons capables de concevoir, et qui puisse flatter l'orgueil des hommes. Quelques Theologiens celebres croyent, que Dieu offre plus de graces ou d'une maniere plus favorable à ceux qu'il prevoit devoir moins resister, et qu'il abandonne les autres à leur opiniatreté: il y a lieu de croire qu'il en est souvent ainsi, et cet expedient entre ceux qui font que l'homme se distingue luy même par ce qu'il y a de favorable dans son naturel, s'eloigne le plus du Pelagianisme. Cependant je n'oserois pas non plus en faire une regle universelle. Et afin que nous n'ayons point sujet de nous glorifier, il faut que nous ignorions les raisons du choix de Dieu: aussi sont elles trop variées pour tomber sous nostre connoissance, et il se peut que Dieu montre quelques fois la puissance de sa grace en surmontant la plus opiniatre resistance, afin que personne n'ait sujet de se desesperer, comme personne n'en doit avoir de se flatter. Et il semble que Saint Paul a eu cette pensée, se proposant à cet egard en exemple. Dieu, dit il, m'a fait misericorde, pour donner un grande exemple de sa patience.

105. Peutêtre que dans le fonds tous les hommes sont egalement mauvais, et par consequent hors d'état de se distinguer eux mêmes par leur bonnes ou moins mauvaises qualités naturelles, mais ils ne sont point mauvais d'une maniere semblable: car il y a une difference individuelle originaire entre les ames, comme l'harmonie préetablie le montre. Les uns sont plus ou moins portés vers un tel bien ou vers un tel mal, ou vers leur contraire, le tout selon leur dispositions naturelles: mais le plan general de l'Univers que Dieu a choisi pour des raisons superieures, faisant que les hommes se trouvent dans des differentes circonstances, ceux qui en rencontrent de plus favorables à leur naturel, deviendront plus aisement

les moins mechans, les plus vertueux, les plus heureux, mais tousjours par l'assistance des impressions de la grace interne que Dieu y joint. Il arrive même quelques fois encor dans le train de la vie humaine, qu'un naturel plus excellent reussit moins, faute de culture ou d'occasions. On peut dire que les hommes sont choisis et rangés non pas tant suivant leur excellence, que suivant la convenance qu'ils ont avec le plan de Dieu; comme il se peut qu'on employe une pierre moins bonne dans un batiment ou dans un assortiment, parce qu'il se trouve que c'est celle qui remplit un certain vuide.

106. Mais enfin toutes ces tentatives de raisons, où l'on n'a point besoin de se fixer entierement sur de certaines hypotheses, ne servent qu'à faire concevoir qu'il y a mille moyens de justifier la conduite de Dieu: et que tous les inconveniens que nous voyons, toutes les objections que nous essuyons, toutes les difficultés qu'on se peut faire, n'empêchent pas qu'on ne doive croire raisonnablement, quand on ne le sauroit pas d'ailleurs demonstrativement, comme nous l'avons déja montré, et comme il paroitra d'avantage dans la suite: qu'il n'y a rien de si elevé que la sagesse de Dieu, rien de si juste que ses jugemens, rien de si pur que sa sainteté, et rien de plus immense que sa bonté.

SECONDE PARTIE.

107. Jusqu'icy nous nous sommes attachés à donner une exposition ample et distincte de toute cette matiere: et quoyque nous n'ayons pas encor parlé des objections de M. Bayle en particulier, nous avons tàché de les prevenir, et de donner les moyens d'y repondre. Mais comme nous nous sommes chargés du soin d'y satisfaire en detail, non seulement parce qu'il y aura peutêtre encor des endroits qui meriteront d'être eclaircis, mais encor parce que ses instances sont ordinairement pleines d'esprit et d'erudition, et servent à donner un plus grand jour à cette controverse; il sera bon d'en rapporter les principales qui se trouvent dispersées dans ses ouvrages, et d'y joindre nos solutions. Nous avons remarqué d'abord, que Dieu concourt au mal moral, et au mal physique, et à l'un et à l'autre d'une maniere morale et d'une maniere physique; et que l'homme y concourt aussi moralement et physiquement d'une maniere libre et active, qui le rend blâmable et punissable. Nous avons montré aussi que chaque point a sa difficulté: mais la plus grande est de soutenir que Dieu concourt moralement au mal moral, c'est à dire au peché, sans être auteur du peché, et même sans en être complice.

108. Il le fait en le permettant justement, et en le dirigeant sagement au bien, comme nous l'avons montré d'une maniere qui paroit assés intelligible. Mais comme c'est en cela que M. Bayle se fait fort principalement de battre en ruine ceux qui soutiennent qu'il n'y a rien dans la foy qu'on ne puisse accorder avec la raison, c'est aussi particulierement icy qu'il faut montrer que nos dogmes sont munis d'un rempart, même de raisons, capable de resister au feu de ses plus fortes batteries, pour nous servir de son allegorie. Il les a dressées contre nous dans le

chapitre CXLIV. de sa Reponse aux Questions d'un Provincial (Tom. III. pag. 812), où il renferme la doctrine theologique en sept propositions, et y oppose dix neuf Maximes philosophiques, comme autant de gros canons capables de faire brèche dans nostre rempart. Commençons par les propositions theologiques.

109. I. Dieu (dit il) l'Etre eternel et necessaire, infiniment bon, saint, sage et puissant, possede de toute eternité une gloire et une beatitude, qui ne peuvent jamais ny croitre ny diminuer. Cette proposition de M. Bayle n'est pas moins philosophique que theologique. De dire que Dieu possede une gloire quand il est seul, c'est ce qui depend de la signification du terme. L'on peut dire avec quelques uns, que la gloire est la satisfaction qu'on trouve dans la connoissance de ses propres perfections; et dans ce sens Dieu la possede tousjours: mais quand la gloire signifie que les autres en prennent connoissance, l'on peut dire que Dieu ne l'acquiert que quand il se fait connoitre à des Creatures intelligentes: quoyqu'il soit vray que Dieu n'obtient pas par là un nouveau bien, et que ce sont plustost les Creatures raisonnables qui s'en trouvent bien, lorsqu'elles envisagent comme il faut la gloire de Dieu.

110. II. Il se determina librement à la production des Creatures, et il choisit entre une infinité d'Etres possibles, ceux qu'il luy plut, pour leur donner l'existence, et en composer l'univers, et laissa tous les autres dans le néant. Cette proposition est aussi tres conforme à cette partie de la philosophie qui s'appelle la Theologie naturelle, tout comme la precedente. Il faut appuyer un peu sur ce qu'on dit icy, qu'il choisit les Etres possibles qu'il luy plut. Car il faut considerer que lorsque je dis, cela me plait, c'est autant que si je disois, je le trouve bon. Ainsi c'est la bonté ideale de l'objet, qui plait, et qui le fait choisir parmy beaucoup d'autres qui ne plaisent pas, ou qui plaisent moins, c'est à dire qui renferment moins de cette bonté qui me touche. Or il n'y a que les vrais biens, qui soyent capables de plaire à Dieu: et par consequent ce qui plait le plus à Dieu, et qui se fait choisir, est le meilleur.

111. III. La nature humaine ayant eté du nombre des Etres qu'il voulut produire, il crea un homme et une femme, et leur accorda entre autres faveurs le franc arbitre, de sorte qu'ils eurent le pouvoir de luy obeir; mais il les menaça de la mort,

s'ils desobeissoient à l'ordre qu'il leur donna de s'abstenir d'un certain fruit. Cette proposition est revelée en partie, et doit être admise sans difficulté, pourvu que le franc arbitre soit entendu comme il faut, suivant l'explication que nous en avons donnée.

112. IV. Ils en mangerent pourtant, et dès lors ils furent condamnés eux et toute leur posterité aux miseres de cette vie, à la mort temporelle et à la damnation eternelle, et assujettis à une telle inclination au peché, qu'ils s'y abandonnent presque sans fin et sans cesse. Il y a sujet de juger que l'action defendue entraina par elle même ces mauvaises suites en vertu d'une consequence naturelle, et que ce fut pour cela même et non pas par un decret purement arbitraire, que Dieu l'avoit defendue: c'etoit à peu pres comme on defend les couteaux aux enfans. Le celebre Fludde ou de Fluctibus, Anglois, fit autres fois un livre de Vita, Morte et Resurrectione, sous le nom de R. Otreb, où il soûtint que le fruit de l'arbre defendu étoit un poison: mais nous ne pouvons pas entrer dans ce detail. Il suffit que Dieu a defendu une chose nuisible; il ne faut donc point s'imaginer que Dieu y ait fait simplement le personnage de legislateur, qui donne une loy purement positive, ou d'un juge qui impose et inflige une peine par un ordre de sa volonté, sans qu'il y ait de la connexion entre le mal de coulpe et le mal de peine. Et il n'est point necessaire de se figurer que Dieu justement irrité a mis une corruption tout expres dans l'ame et dans le corps de l'homme, par une action extraordinaire, pour le punir: à peu pres comme les Atheniens donnoient le suc de la cigue à leur criminels. M. Bayle le prend ainsi, il parle comme si la corruption originelle avoit eté mise dans l'ame du premier homme par un ordre et par une operation de Dieu. C'est ce qui luy fait objecter (Rep. au Provinc. ch. 178. p. 1218. Tom. III.) que la raison n'approuveroit point le monarque, qui pour châtier un rebelle, condamneroit luy et ses descendans à être inclinés à se rebeller. Mais ce chatiment arrive naturellement aux mechans, sans aucune ordonnance d'un legislateur, et ils prennent goût au mal. Si les yvrognes engendroient des enfans inclinés au même vice par une suite naturelle de ce qui se passe dans les corps, ce seroit une punition de leur progeniteurs, mais ce ne seroit pas une peine de la loy. Il y a quelque chose d'approchant dans les suites du peché du premier homme. Car la contemplation de la divine

sagesse nous porte à croire que le Regne de la nature sert à celuy de la grace; et que Dieu comme Architecte a tout fait comme il convenoit à Dieu consideré comme Monarque. Nous ne connoissons pas assés ny la nature du fruit defendu, ny celle de l'action, ny ses effects, pour juger du detail de cette affaire: cependant il faut rendre cette justice à Dieu, de croire qu'elle renfermoit quelque autre chose que ce que les peintres nous representent.

113. V. Il luy a plu par son infinie misericorde de delivrer un tres petit nombre d'hommes de cette condamnation, et en les laissant exposés pendant cette vie à la corruption du peché et à la misere, il leur a donné des assistances qui les mettent en état d'obtenir la beatitude du paradis qui ne finira jamais. Plusieurs anciens ont douté si le nombre des damnés est aussi grand qu'on se l'imagine, comme je l'ay déja remarqué cy dessus; et il paroit qu'ils ont cru qu'il y a quelque milieu entre la damnation eternelle, et la parfaite beatitude. Mais nous n'avons point besoin de ces opinions, et il suffit de nous tenir aux sentimens receus dans l'Eglise: où il est bon de remarquer, que cette proposition de M. Bayle est conçue suivant les principes de la grace suffisante, donnée à tous les hommes, et qui leur suffit, pourvu qu'ils ayent une bonne volonté. Et quoyque M. Bayle soit luy même pour le parti opposé, il a voulu (comme il dit à la marge) eviter les termes qui ne conviendroient pas un systeme des decrets posterieurs à la prevision des evenemens contingens.

114. VI. Il a prevu eternellement tout ce qui arriveroit, il a reglé toutes choses et les a placées chacune en son lieu, et il les dirige et gouverne continuellement selon son plaisir: tellement que rien ne se fait dans sa permission ou contre sa volonté, et qu'il peut empêcher comme bon luy semble, autant et toutes les fois que bon luy semble, tout ce qui ne luy plait pas, le peché par consequent, qui est la chose du monde qui l'offense et qu'il deteste le plus, et produire dans chaque ame humaine toutes les pensées qu'il approuve. Cette these est encor purement philosophique, c'est à dire connoissable par les lumieres de la raison naturelle. Il est à propos aussi, comme on a appuyé dans la these 2. sur ce qui plait, d'appuyer icy sur ce qui semble bon, c'est à dire sur ce que Dieu trouve bon de faire. Il peut eviter ou ecarter,

comme bon luy semble, tout ce qui ne luy plait pas: cependant il faut considerer que quelques objets de son eloignement, comme certains maux, et sur tout le peché, que sa volonté antecedente repoussoit, n'ont pu être rejettés par sa volonté consequente ou decretoire, qu'autant que le portoit la regle du meilleur, que le plus sage devoit choisir, apres avoir tout mis en ligne de compte. Lorsqu'on dit que le peché l'offense le plus, et qu'il le deteste le plus, ce sont des manieres de parler humaines. Car Dieu à proprement parler, ne sauroit être offensé, c'est à dire lesé, incommodé, inquieté, ou mis en colere; et il ne deteste rien de ce qui existe, supposé que detester quelque chose soit la regarder avec abomination, et d'une maniere qui nous cause un degoût, qui nous fasse beaucoup de peine, qui nous fasse mal au coeur: car Dieu ne sauroit souffrir ny chagrin, ny douleur, ny incommodité; il est tousjours parfaitement content et à son aise. Cependant ces expressions dans leur vray sens sont bien fondées. La souveraine bonté de Dieu fait que sa volonté antecedente repousse tout mal, mais le mal moral plus que tout autre: elle ne l'admet aussi que pour des raisons superieures invincibles, et avec de grands correctifs qui en reparent les mauvais effects avec avantage. Il est vray aussi, que Dieu pourroit produire dans chaque ame humaine toutes les pensées qu'il approuve: mais ce seroit agir par miracles, plus que son plan, le mieux conçu qu'il soit possible, ne le porte.

115. VII. Il offre des graces à des gens qu'il sait ne les devoir pas accepter, et se devoir rendre par ce refus plus criminels qu'ils ne le seroient, s'il ne les leur avoit pas offertes: il leur declare qu'il souhaite ardemment qu'ils les acceptent, et il ne leur donne point les graces qu'il sait qu'ils accepteroient. Il est vray que ces gens deviennent plus criminels par leur refus, que si l'on ne leur avoit rien offert, et que Dieu le sait bien: mais il vaut mieux permettre leur crime, qu'agir d'une maniere qui rendroit Dieu blâmable luy même, et feroit que les criminels auroient quelque droit de se plaindre, en disant qu'il ne leur étoit pas possible de mieux faire, quoyqu'ils l'ayent ou l'eussent voulu. Dieu veut qu'ils reçoivent ses graces dont ils sont capables, et qu'ils les acceptent; et il veut leur donner particulierement celles qu'il prevoit qu'ils accepteroient: mais c'est tousjours par une volonté antecedente, detachée ou particuliere, dont

l'execution ne sauroit avoir tousjours lieu dans le plan general des choses. Cette these est encor du nombre de celles que la philosophie n'etablit pas moins que la revelation; de même que trois autres des sept que nous venons de mettre icy, n'y ayant eu que la troisieme, la quatrieme et la cinquieme qui ayent eu besoin de la revelation.

116. Voicy maintenant les dix neuf Maximes philosophiques, que M. Bayle oppose aux sept propositions Theologiques.

I. Comme l'Etre infiniment parfait trouve en luy même une gloire et une beatitude qui ne peuvent jamais ny diminuer, ny croitre, sa bonté seule l'a determiné à créer cet univers: l'ambition d'être loué, aucun motif d'interêt de conserver ou d'augmenter sa beatitude et sa gloire, n'y ont eu part.

Cette Maxime est tres bonne: les louanges de Dieu ne luy servent de rien, mais elles servent aux hommes qui le louent, et il a voulu leur bien. Cependant quand on dit que la bonté seule a determiné Dieu à créer cet univers, il est bon d'adjouter que sa BONTÉ l'a porté antecedemment à créer et à produire tout bien possible; mais que sa SAGESSE en a fait le triage, et a eté cause qu'il a choisi le meilleur consequemment; et enfin que sa PUISSANCE luy a donné le moyen d'executer actuellement le grand dessein qu'il a formé.

117. II. La bonté de l'Etre infiniment parfait est infinie, et ne seroit pas infinie, si l'on pouvoit concevoir une bonté plus grande que la sienne. Ce caractere d'infinité convient à toutes ses autres perfections, à l'amour de la vertu, à la haine du vice etc. elles doivent être les plus grandes que l'on puisse concevoir. (Voyés M. Jurieu dans les trois premieres sections du Jugement sur les methodes, où il raisonne continuellement sur ce principe, comme sur une premiere notion. Voyés aussi dans M. Wittichius de Providentia Dei n. 12 ces paroles de S. Augustin lib. I. de doctrina Christ. c. 7. Cum cogitatur Deus, ita cogitatur, ut aliquid, quo nihil melius sit atque sublimius. Et paulo post: Nec quisquam inveniri potest, qui hoc Deum credat esse, quo melius aliquid est.)

Cette Maxime est parfaitement à mon gré, et j'en tire cette consequence, que Dieu fait le meilleur qui soit possible: autrement ce seroit borner l'exercice de sa bonté: ce qui seroit borner sa bonté elle même,

si elle ne l'y portoit pas, s'il manquoit de bonne volonté; ou bien ce seroit borner sa sagesse et sa puissance, s'il manquoit de la connoissance necessaire pour discerner le meilleur et pour trouver les moyens de l'obtenir; ou s'il manquoit des forces necessaires pour employer ces moyens. Cependant il y a de l'ambiguité à dire que l'amour de la vertu et la haine du vice sont infinies en Dieu: si cela étoit vray absolument et sans restriction, dans l'exercice même, il n'y auroit point de vice dans le monde. Mais quoyque chaque perfection de Dieu soit infinie en elle même, elle n'est exercée qu'à proportion de l'objet, et comme la nature des choses le porte: ainsi l'amour du meilleur dans le tout l'emporte sur toutes les autres inclinations ou haines particulieres: il est le seul dont l'exercice même soit absolument infini, rien ne pouvant empêcher Dieu de se declarer pour le meilleur: et quelque vice se trouvant lié avec le meilleur plan possible, Dieu le permet.

118. III. Une bonté infinie ayant dirigé le Createur dans la production du monde, tous les caracteres de science, d'habileté, de puissance et de grandeur qui eclatent dans son ouvrage, sont destinés au bonheur des creatures intelligentes. Il n'a voulu faire connoitre ses perfections, qu'à fin que cette espece de creatures trouvassent leur felicité dans la connoissance, dans l'admiration et dans l'amour du Souverain Etre.

Cette maxime ne me paroit pas assés exacte. J'accorde que le bonheur des Creatures intelligentes est la principale partie des desseins de Dieu, car elles luy ressemblent le plus: mais je ne voy point cependant comment on puisse prouver que c'est son but unique. Il est vray que le regne de la nature doit servir au regne de la grace: mais comme tout est lié dans le grand dessein de Dieu, il faut croire que le regne de la grace est aussi en quelque façon accommodé à celuy de la nature, de telle sorte que celuy-ci garde le plus d'ordre et de beauté, pour rendre le composé de tous les deux le plus parfait qu'il se puisse. Et il n'y a pas lieu de juger que Dieu, pour quelque mal moral de moins, renverseroit tout l'ordre de la nature. Chaque perfection ou imperfection dans la Creature a son prix, mais il n'y en a point qui ait un prix infini. Ainsi le bien et le mal moral ou physique des Creatures raisonnables ne passe point infiniment le bien et le mal qui est metaphysique seulement, c'est

à dire celuy qui consiste dans la perfection des autres Creatures: ce qu'il faudroit pourtant dire, si la presente maxime étoit vraye à la rigueur. Lorsque Dieu rendit raison au Prophete Jonas du pardon qu'il avoit accordé aux habitans de Ninive, il toucha même l'interet des bêtes qui auroient eté enveloppées dans le renversement de cette grande ville. Aucune substance n'est absolument meprisable ny pretieuse devant Dieu. Et l'abus ou l'extension outrée de la presente maxime paroit être en partie la source des difficultés que M. Bayle propose. Il est seur que Dieu fait plus de cas d'un homme que d'un lion; cependant je ne say si l'on peut assurer que Dieu prefere un seul homme à toute l'espece des lions à tous egards: mais quand cela seroit, il ne s'ensuivroit point que l'interet d'un certain nombre d'hommes prevaudroit à la consideration d'un desordre general repandu dans un nombre infini de Creatures. Cette opinion seroit un reste de l'ancienne maxime assés decriée, que tout est fait uniquement pour l'homme.

119. IV. Les bienfaits qu'il communique aux Creatures qui sont capables de felicité, ne tendent qu'à leur bonheur. Il ne permet donc pas qu'ils servent à les rendre malheureuses, et si le mauvais usage qu'elles en feroient, étoit capable de les perdre, il leur donneroit des moyens seurs d'en faire tousjours un bon usage: car sans cela ce ne seroient pas de veritables bienfaits, et sa bonté seroit plus petite que celle que nous pouvons concevoir dans un autre bienfaiteur. [Je veux dire, dans une cause qui joindroit à ses presens l'adresse seure de s'en bien servir.]

Voila déja l'abus ou le mauvais effect de la maxime precedente. Il n'est pas vray à la rigueur (quoyqu'il paroisse plausible) que les bienfaits que Dieu communique aux Creatures qui sont capables de felicité, ne tendent uniquement qu'à leur bonheur. Tout est lié dans la nature; et si un habile artisan, un Ingenieur, un Architecte, un Politique sage fait souvent servir une même chose à plusieurs fins; s'il fait d'une pierre deux coups, lorsque cela se peut commodement; l'on peut dire que Dieu, dont la sagesse et la puissance sont parfaites, le fait tousjours. C'est menager le terrain, le temps, le lieu, la matiere, qui font pour ainsi dire sa depense. Ainsi Dieu a plus d'une veue dans ses projets. La felicité de toutes les creatures raisonnables est un des buts où il vise; mais elle

n'est pas tout son but, ny même son dernier but. C'est pourquoy le malheur de quelques unes de ces creatures peut arriver par concomitance, et comme une suite d'autres biens plus grands: c'est ce que j'ay déja expliqué cy dessus, et M. Bayle l'a reconnu en quelque sorte. Les biens, en tant que biens, considerés en eux mêmes, sont l'objet de la volonté antecedente de Dieu. Dieu produira autant de raison et de connoissance dans l'univers, que son plan en peut admettre. L'on peut concevoir un milieu entre une volonté antecedente toute pure et primitive, et entre une volonté consequente et finale. La volonté antecedente primitive a pour objet chaque bien et chaque mal en soy, detaché de toute combinaison, et tend à avancer le bien et à empêcher le mal: la volonté moyenne va aux combinaisons, comme lorsqu'on attache un bien à un mal; et alors la volonté aura quelque tendance pour cette combinaison, lorsque le bien y surpasse le mal: mais la volonté finale et decisive resulte de la consideration de tous les biens et de tous les maux qui entrent dans nostre deliberation, elle resulte d'une combinaison totale. Ce qui fait voir qu'une volonté moyenne, quoyqu'elle puisse passer pour consequente en quelque façon par rapport à une volonté antecedente pure et primitive, doit être considerée comme antecedente par rapport à la volonté finale et decretoire. Dieu donne la Raison au Genre humain, il en arrive des malheurs par concomitance. Sa volonté antecedente pure tend à donner la raison, comme un grand bien, et à empêcher les maux dont il s'agit; mais quand il s'agit des maux qui accompagnent ce present que Dieu nous a fait de la raison, le composé, fait de la combinaison de la Raison et de ces maux, sera l'objet d'une volonté moyenne de Dieu, qui tendra à produire ou empêcher ce composé, selon que le bien ou le mal y prevaut. Mais quand même il se trouveroit que la Raison feroit plus de mal que de bien aux hommes (ce que je n'accorde pourtant point) en quel cas la volonté moyenne de Dieu la rebuteroit avec ses circonstances, il se pourroit pourtant qu'il fut plus convenable à la perfection de l'univers de donner la raison aux hommes, non obstant toutes les mauvaises suites qu'elle pourroit avoir à leur egard: et par consequent la volonté finale ou le decret de Dieu, resultant de toutes les considerations qu'il peut avoir, seroit de la leur donner. Et bien loin d'en pouvoir être blâmé, il seroit blâmable, s'il ne le faisoit pas. Ainsi le mal, ou le melange de biens et de maux où le mal prevaut, n'arrive que par concomitance, parce

qu'il est lié avec de plus grands biens qui sont hors de ce melange. Ce melange donc, ou ce composé, ne doit point être consideré comme une grace, ou comme un present que Dieu nous fasse; mais le bien qui s'y trouve mêlé ne laissera pas de l'être. Tel est le present que Dieu fait de la Raison à ceux qui en usent mal. C'est tousjours un bien en soy; mais la combinaison de ce bien avec les maux qui viennent de son abus, n'est pas un bien par rapport à ceux qui en deviennent malheureux: cependant il arrive par concomitance, parce qu'il sert à un plus grand bien par rapport à l'univers; et c'est sans doute ce qui a porté Dieu à donner la raison à ceux qui en ont fait un instrument de leur malheur: ou, pour parler plus exactement, suivant nostre systeme, Dieu ayant trouvé parmy les êtres possibles quelques Creatures raisonnables qui abusent de leur raison, a donné l'existence à celles qui sont comprises dans le meilleur plan possible de l'univers. Ainsi rien ne nous empêche d'admettre que Dieu fait des biens qui tournent en mal par la faute des hommes, ce qui leur arrive souvent par une juste punition de l'abus qu'ils ont fait de ses graces. Aloysius Novarinus a fait un livre *de occultis Dei beneficiis*; on en pourroit faire un *de occultis Dei poenis*: ce mot de Claudien y auroit lieu à l'egard de quelques uns:

Tolluntur in altum,
Ut lapsu graviore ruant.

Mais de dire que Dieu ne devoit point donner un bien dont il sait qu'une mauvaise volonté abusera, lorsque le plan general des choses demande qu'il le donne; ou bien de dire qu'il devoit donner des moyens surs pour l'empêcher, contraires à ce même ordre general: c'est vouloir (comme j'ay déja remarqué) que Dieu devienne blâmable luy même, pour empêcher que l'homme ne le soit. D'objecter, comme l'on fait icy, que la bonté de Dieu seroit plus petite que celle d'un autre bienfaiteur qui donneroit un present plus utile, ce n'est pas considerer que la bonté d'un bienfaiteur ne se mesure pas par un seul bienfait. Il arrive aisement que le present d'un particulier soit plus grand que celuy d'un prince, mais tous les presens de ce particulier seront bien inferieurs à tous les presens du prince. Ainsi l'on ne sauroit assés estimer les biens que Dieu fait, que lorsqu'on en considere toute l'etendue en les rapportant à l'univers tout entier. Au reste, on peut dire que les presens qu'on donne en prevoyant qu'ils nuiront, sont les presens d'un ennemi, ἐχθρῶν δῶρα ἄδωρα,

Hostibus eveniant talia dona meis.

Mais cela s'entend quand il y a de la malice ou de la coulpe dans celuy qui les donne; comme il y en avoit dans cet Eutrapelus dont parle Horace, qui faisoit du bien aux gens, pour leur donner le moyen de se perdre: son dessein étoit mauvais; mais celuy de Dieu ne sauroit être meilleur qu'il est: faudrat-il gater son systeme, faudrat-il qu'il y ait moins de beauté, de perfection et de raison dans l'univers, parce qu'il y a des gens qui abusent de la raison? Les dictons vulgaires ont lieu icy: Abusus non tollit usum; il y a scandalum datum et scandalum acceptum.

120. V. Un Etre mal faisant est tres capable de combler de dons magnifiques ses ennemis, lorsqu'il sait qu'ils en feront un usage qui les perdra. Il ne peut donc pas convenir à l'Etre infiniment bon de donner aux creatures un franc arbitre, dont il sauroit tres certainement qu'elles feroient un usage qui les rendroit malheureuses. Donc s'il leur donne le franc arbitre, il y joint l'art de s'en servir tousjours à propos, et ne permet point qu'elles negligent la pratique de cet art en nulle rencontre; et s'il n'y avoit point de moyen sur de fixer le bon usage de ce franc arbitre, il leur ôteroit plustost cette faculté, que de souffrir qu'elle fut la cause de leur malheur. Cela est d'autant plus manifeste, que le franc arbitre est une grace qu'il leur a donnée de son propre choix, et sans qu'ils la demandassent, de sorte qu'il seroit plus responsable du malheur qu'elle leur apporteroit, que s'il ne l'avoit accordée qu'à l'importunité de leur prieres.

Ce qu'on a dit à la fin de la remarque sur la maxime precedente doit être repeté icy, et suffit pour satisfaire à la maxime presente. D'ailleurs on suppose tousjours cette fausse maxime qu'on a avancée au troisieme nombre, qui porte que le bonheur des creatures raisonnables est le but unique de Dieu. Si cela étoit, il n'arriveroit peutêtre ny peché ny malheur, pas même par concomitance. Dieu auroit choisi une suite de possibles où tous ces maux seroient exclus. Mais Dieu manqueroit à ce qui est dû à l'univers, c'est à dire à ce qu'il doit à soy même. S'il n'y avoit que des esprits, ils seroient sans la liaison necessaire, sans l'ordre des temps et des lieux. Cet ordre demande la matiere, le mouvement

et ses loix; en les reglant avec les esprits le mieux qu'il est possible, on reviendra à nostre monde. Quand on ne regarde les choses qu'en gros, on conçoit mille choses comme faisables, qui ne sauroient avoir lieu comme il faut. Vouloir que Dieu ne donne point le franc arbitre aux Creatures raisonnables, c'est vouloir qu'il n'y ait point de ces Creatures: et vouloir que Dieu les empêche d'en abuser, c'est vouloir qu'il n'y ait que ces Creatures toutes seules, avec ce qui ne seroit fait que pour elles. Si Dieu n'avoit que ces Creatures en vue, il les empêcheroit sans doute de se perdre. L'on peut dire cependant en un sens que Dieu a donné à ces Creatures l'art de se tousjours bien servir de leur libre arbitre, car la lumiere naturelle de la raison est cet art; il faudroit seulement avoir tousjours la volonté de bien faire, mais il manque souvent aux creatures le moyen de se donner la volonté qu'on devroit avoir; et même il leur manque souvent la volonté de se servir des moyens qui donnent indirectement une bonne volonté, dont j'ay déja parlé plus d'une fois. Il faut avouer ce defaut, et il faut même reconnoitre que Dieu en auroit peutêtre pû exempter les creatures, puisque rien n'empêche, ce semble, qu'il n'y en ait dont la nature soit d'avoir tousjours une bonne volonté. Mais je reponds qu'il n'est point necessaire, et qu'il n'a point eté faisable que toutes les creatures raisonnables eussent une si grande perfection, qui les approchât tant de la Divinité. Peutêtre même que cela ne se peut que par une grace Divine speciale: mais en ce cas, seroit il à propos que Dieu l'accordât à tous, c'est à dire qu'il agit tousjours miraculeusement à l'egard de toutes les creatures raisonnables? Rien ne seroit moins raisonnable que ces miracles perpetuels. Il y a des degrès dans les Creatures, l'ordre general le demande. Et il paroit tres convenable à l'ordre du gouvernement Divin, que le grand privilege de l'affermissement dans le bien soit donné plus facilement à ceux qui ont eu une bonne volonté, lorsqu'ils étoient dans un etat plus imparfait, dans l'etat de combat et de pelerinage, in Ecclesia militante, in statu viatorum. Les bons Anges mêmes n'ont pas eté creés avec l'impeccabilité. Cependant je n'oserois assurer qu'il n'y ait point de Creatures bien heureuses nées, ou qui soyent impeccables et saintes par leur nature. Il y a peutêtre des gens qui donnent ce privilege à la Sainte Vierge, puisqu'aussi bien l'Eglise Romaine la met aujourdhuy au dessus des Anges. Mais il nous suffit que l'Univers est bien grand et bien varié: le vouloir borner, c'est en avoir peu de connoissance.

Mais (continue M. Bayle) Dieu a donné le franc arbitre aux Creatures capables de pecher, sans qu'elles luy demandassent cette grace. Et celuy qui feroit un telle present, seroit plus responsable du malheur qu'il apporteroit à ceux qui s'en serviroient, que s'il ne l'avoit accordé qu'à l'importunité de leur prieres. Mais l'importunité des prieres ne fait rien aupres de Dieu; il sait mieux que nous ce qu'il nous faut, et il n'accorde que ce qui convient au tout. Il semble que M. Bayle fasse consister icy le franc arbitre dans sa faculté de pecher; cependant il reconnoit ailleurs que Dieu et les Saints sont libres, sans avoir cette faculté. Quoyqu'il en soit, j'ay déja assés montré que Dieu, faisant ce que sa sagesse et sa bonté jointes ordonnent, n'est point responsable du mal qu'il permet. Les hommes mêmes, quand ils font leur devoir, ne sont point responsables des evenemens, soit qu'ils les prevoyent, ou qu'ils ne les prevoyent pas.

121. VI. C'est un moyen aussi sur d'oter la vie à un homme, de luy donner un cordon de soye dont on sait certainement qu'il se servira librement pour s'etrangler, que de le poignarder par quelque tiers. On ne veut pas moins sa mort quand on se sert de la premiere maniere, que quand on employe l'une des deux autres: il semble même qu'on la veut avec un dessin plus malin, puisqu'on tend à luy laisser toute la peine et toute la faute de sa perte.

Ceux qui traitent des Devoirs (de Officiis) comme Ciceron, S. Ambroise, Grotius, Opalenius, Sharrok, Rachelius, Pufendorf, aussi bien que les Casuistes, enseignent qu'il y a des cas où l'on n'est point obligé de rendre le depôt à qui il appartient; par exemple, on ne rendra pas un poignard, lorsqu'on sait que celuy qui l'a mis en depôt veut poignarder quelcun. Feignons que j'aye entre mes mains le tison fatal, dont la mere de Meleagre se servira pour le faire mourir; le javelot enchanté que Cephale employera dans le savoir pour tuer sa Procris; les chevaux de Thesée, qui dechireront Hippolyte son fils: on me redemande ces choses, et j'ay droit de les refuser, sachant l'usage qu'on en fera. Mais que sera-ce si un juge competant m'en ordonne la restitution, lorsque je ne luy saurois prouver ce que je say des mauvaises suites qu'elle aura, Apollon m'ayant peutêtre donné le don de la prophetie comme à Cassandre, à condition qu'on ne me croira pas? Je serois donc obligé de faire restitution, ne pouvant m'en defendre sans me perdre: ainsi je ne puis me dispenser de

contribuer au mal. Autre comparaison: Jupiter promet à Semelé, le Soleil à Phaëthon, Cupidon à Psyché, d'accorder la grace qu'on demandera. Ils jurent par le Styx,

Di cujus jurare timent et fallere Numen.

On voudroit arreter, mais trop tard, la demande entendue à demi,

Voluit Deus ora loquentis
Opprimere; exierat jam vox properata sub auras.

L'on voudroit reculer apres la demande faite, en faisant des remontrances inutiles; mais on vous presse, on vous dit:

Faites vous des sermens pour n'y point satisfaire?

La loy du Styx est inviolable, il la faut subir: si l'on a manqué en faisant le serment, on manqueroit davantage en ne le gardant pas: il faut satisfaire à la promesse, quelque pernicieuse qu'elle soit à celuy qui l'exige. Elle seroit pernicieuse à vous, si vous ne l'executiés pas. Il semble que le moral de ces fables insinue qu'une supreme necessité peut obliger à condescendre au mal. Dieu, à la verité, ne connoit point d'autre juge qui le puisse contraindre à donner ce qui peut tourner en mal, il n'est point comme Jupiter qui craint le Styx. Mais sa propre sagesse est le plus grand juge qu'il puisse trouver, ses jugemens sont sans appel, ce sont les arrets des destinées. Les verités eternelles, objet de sa sagesse, sont plus inviolables que le Styx. Ces loix, ce juge ne contraignent point: ils sont plus forts, car ils persuadent. La sagesse ne fait que montrer à Dieu le meilleur exercice de sa bonté qui soit possible: apres cela, le mal qui passe est une suite indispensable du meilleur. J'adjouteray quelque chose de plus fort: Permettre le mal, comme Dieu le permet, c'est la plus grande bonté.

Si mala sustulerat, non erat ille bonus.

Il faudroit avoir l'esprit de travers, pour dire apres cela qu'il est plus malin de laisser à quelcun toute la peine et toute la faute de sa perte. Quand Dieu la laisse à quelcun, elle luy appartient avant son existence, elle étoit dès lors dans son idée encor purement possible, avant le decret de Dieu qui le fait exister; la peut on laisser ou donner à un autre? C'est tout dire.

122. VII. Un veritable bienfaiteur donne promptement, et n'attend pas à donner que ceux qu'il aime ayent souffert de longues miseres par la privation de ce qu'il pouvoit leur

communiquer d'abord tres facilement, et sans se faire aucune incommodité. Si la limitation de ses forces ne luy permet pas de faire du bien sans faire sentir de la douleur ou quelque autre incommodité, il passe par là (Voyés le Diction. hist. et critiq. pag. 2261 de la seconde edition), mais ce n'est qu'à regret, et il n'employe jamais cette maniere de se rendre utile, lorsqu'il peut l'être sans mêler aucune sorte de mal à ses faveurs. Si le profit qu'on pourroit tirer des maux qu'il feroit soufrir, pouvoit naitre aussi aisement d'un bien tout pur que de ces maux-là; il prendroit la voye droite du bien tout pur, et non pas la voye oblique qui conduiroit du mal au bien. S'il comble de richesses et d'honneurs, ce n'est pas afin que ceux qui en ont jouï venant à les perdre, soyent affligés d'autant plus sensiblement qu'ils étoient accoutumés au plaisir, et que par là ils deviennent plus malheureux que les personnes qui ont eté tousjours privées de ces avantages. Un être malin combleroit de biens à ce prix-là les gens pour qui il auroit le plus de haine. (Rapportés à cecy ce passage d'Aristote Rhetor. l. 2. c. 23. p. m. 446. οἶον εἰ δοίη ἄν τις τινι, ἵνα ἀφελόμενος λειπήσῃ· ὅθεν καὶ τοῦτ' εἴρηται,

Πολλοῖς ὁ δαίμων οὐ κατ' εὔνοίαν φέρων
Μέγαλα δίδωσιν εὐτυχήματ', ἀλλ' ἵνα
Τὰς συμφορὰς λάβωσιν ἐπιφανεστέρας.

Id est: Veluti si quis alicui aliquid det, ut (postea) hoc (ipsi) erepto (ipsum) afficiat dolore. Unde etiam illud est dictum:

Bona magna multis non amicus dat Deus,
Insigniore ut rursus his privet malo.)

Toutes ces objections roulent presque sur le même Sophisme; elles changent et estropient le fait, elles ne rapportent les choses qu'à demi: Dieu a soin des hommes, il aime le genre humain, il luy veut du bien, rien de si vray. Cependant il laisse tomber les hommes, il les laisse souvent perir, il leur donne des biens, qui tournent à leur perte; et lorsqu'il rend quelcun heureux, c'est apres bien des souffrances: où est son affection, où est sa bonté, ou bien où est sa puissance? Vaines objections, qui suppriment le principal, qui dissimulent que c'est de Dieu qu'on parle. Il semble que ce soit une mere, un tuteur, un gouverneur, dont le soin

presque unique regarde l'education, la conservation, le bonheur de la personne dont il s'agit, et qui negligent leur devoir. Dieu a soin de l'Univers, il ne neglige rien, il choisit le meilleur absolument. Si quelcun est mechant et malheureux avec cela, il luy appartenoit de l'être. Dieu (dit on) pouvoit donner le bonheur à tous, il le pouvoit donner promptement et facilement, et sans se faire aucune incommodité, car il peut tout. Mais le doit il? puisqu'il ne le fait point, c'est une marque qu'il le devoit faire tout autrement. D'en inferer, ou que c'est à regret et par un defaut de forces, qu'il manque de rendre les hommes heureux, et de donner le bien d'abord et sans melange de mal; ou bien qu'il manque de bonne volonté pour le donner purement et tout de bon; c'est comparer nostre vray Dieu avec le Dieu d'Herodote, plein d'envie, ou avec le demon du Poëte, dont Aristote rapporte les jambes que nous venons de traduire en Latin, qui donne des biens, afin qu'il afflige d'avantage en les ôtant. C'est se jouer de Dieu par des Anthropomorphismes perpetuels; c'est le representer comme un homme qui se doit tout entier à l'affaire dont il s'agit, qui ne doit l'exercice principal de sa bonté qu'aux seuls objets qui nous sont connus, et qui manque de capacité ou de bonne volonté. Dieu n'en manque pas, il pourroit faire le bien que nous souhaiterions; il le veut même, en le prenant detaché, mais il ne doit point le faire preferablement à d'autres biens plus grands qui s'y opposent. Au reste, on n'a aucun sujet de se plaindre de ce qu'on ne parvient ordinairement au salut que par bien des souffrances, et en portant la croix de Jesus Christ; ces maux servent à rendre les elus imitateurs de leur Maître, et à augmenter leur bonheur.

123. VIII. La plus grande et la plus solide gloire que celuy qui est le maitre des autres puisse acquerir, est de maintenir parmy eux la vertu, l'ordre, la paix, le contentement d'esprit. La gloire qu'il tireroit de leur malheur, ne sauroit être qu'une fausse gloire.

Si nous connoissions la cité de Dieu telle qu'elle est, nous verrions que c'est le plus parfait etat qui puisse être inventé; que la vertu et le bonheur y regnent, autant qu'il se peut, suivant les loix du meilleur; que le peché et le malheur (que des raisons de l'ordre supreme ne permettoient point d'exclure entierement de la nature des choses), n'y sont presque rien en comparaison du bien, et servent même à de plus grands

biens. Or puisque ces maux devoient exister, il falloit bien qu'il y eût quelques uns qui y fussent sujets, et nous sommes ces quelques uns. Si c'étoient d'autres, n'y auroit il pas la même apparence du mal? ou plustost, ces autres ne seroient ils pas ce qu'on appelle Nous? Lorsque Dieu tire quelque gloire du mal pour l'avoir fait servir à un plus grand bien, il l'en devoit tirer. Ce n'est donc pas une fausse gloire, comme seroit celle d'un prince qui bouleverseroit son etat pour avoir l'honneur de le redresser.

124. IX. Le plus grand amour que ce maitre-là puisse temoigner pour la vertu, est de faire, s'il le peut, qu'elle soit tousjours pratiquée sans aucun melange de vice. S'il luy est aisé de procurer à ses sujets cet avantage, et que neanmoins il permette au vice de lever la tete, sauf à le punir enfin apres l'avoir toleré long temps; son affection pour la vertu n'est point la plus grande que l'on puisse concevoir; elle n'est donc pas infinie.

Je ne suis pas encor à la moitié des dix neuf maximes, et je me lasse déja de refuter et de repondre tousjours la même chose. M. Bayle multiplie sans necessité ses maximes pretendues, opposées à nos dogmes. Quand on detache les choses liées ensemble, les parties de leur tout, le genre humain de l'univers, les attributs de Dieu les uns des autres, la puissance de la sagesse; il est permis de dire que Dieu peut faire que la vertu soit dans le monde sans aucun melange du vice, et même qu'il le peut faire aisement. Mais puisqu'il a permis le vice, il faut que l'ordre de l'univers trouvé preferable à tout autre plan, l'ait demandé. Il faut juger qu'il n'est pas permis de faire autrement, puisqu'il n'est pas possible de faire mieux. C'est une necessité hypothetique, une necessité morale, laquelle bien loin d'être contraire à la liberté, est l'effect de son choix. Quae rationi contraria sunt, ea nec fieri a Sapiente posse credendum est. L'on objecte icy, que l'affection de Dieu pour la vertu n'est donc pas la plus grande qu'on puisse concevoir, qu'elle n'est pas infinie. On y a déja repondu sur la seconde maxime, en disant que l'affection de Dieu pour quelque chose creée, que ce soit, est proportionée au prix de la chose. La vertu est la plus noble qualité des choses creées, mais ce n'est pas la seule bonne qualité des Creatures. Il y en a une infinité d'autres qui attirent l'inclination de Dieu: de toutes ces inclinations

resulte le plus de bien qu'il se peut, et il se trouve que s'il n'y avoit que vertu, s'il n'y avoit que Creatures raisonnables, il y auroit moins de bien. Midas se trouva moins riche, quand 'il n'eut que de l'or. Outre que la sagesse doit varier. Multiplier uniquement la même chose, quelque noble qu'elle puisse être, ce seroit une superfluité, ce seroit une pauverté: avoir mille Virgiles bien reliés dans sa Bibliotheque, chanter tousjours les airs de l'opera de Cadmus et d'Hermione, casser toutes les porcelaines pour n'avoir que des tasses d'or, n'avoir que des boutons de diamants, ne manger que des perdrix, ne boire que du vin de Hongrie ou de Shiras, appelleroit on cela raison? La nature a eu besoin d'animaux, de plantes, de corps inanimés; il y a dans ces Creatures non raisonnables des merveilles qui servent à exercer la raison. Que feroit une Creature intelligente, s'il n'y avoit point de choses non intelligentes? à quoy penseroit elle, s'il n'y avoit ny mouvement, ny matiere, ny sens? Si elle n'avoit que pensées distinctes, ce seroit un Dieu, sa sagesse seroit sans bornes; c'est une des suites de mes meditations. Aussitost qu'il y a un melange de pensées confuses, voilà les sens, voilà la matiere. Car ces pensées confuses viennent du rapport de toutes les choses entre elles suivant la durée et l'etendue. C'est ce qui fait que dans ma Philosophie il n'y a point de Creature raisonnable sans quelque corps organique, et qu'il n'y a point d'esprit creé qui soit entierement detaché de la matiere. Mais ces corps organiques ne different pas moins en perfection, que les esprits à qui ils appartiennent. Donc puisqu'il faut à la sagesse de Dieu un monde de corps, un monde de substances capables de perception et incapables de raison; enfin puisqu'il falloit choisir de toutes les choses possibles, ce qui faisoit le meilleur effect ensemble, et que le vice y est entré par cette porte: Dieu n'auroit pas eté parfaitement bon, parfaitement sage, s'il l'avoit exclu.

125. X. La plus grande haine que l'on puisse temoigner pour le vice, n'est pas de le laisser regner fort long temps, et puis de le chatier, mais de l'ecraser avant sa naissance, c'est à dire, d'empêcher qu'il ne se monstre nulle part. Un Roy, par exemple, qui mettroit un si bon ordre dans ses finances, qu'il ne s'y commit jamais aucune malversation, feroit paroitre plus de haine pour l'injustice des partisans, que si apres avoir soufert qu'ils s'engraissassent du sang du peuple, il les faisoit pendre.

C'est tousjours la même chanson, c'est un anthropomorphisme tout pur. Un Roy ordinairement ne doit rien avoir plus à coeur, que d'exempter ses sujets de l'oppression. Un de ses plus grands interets, c'est de mettre bon ordre à ses finances. Cependant il y a des temps, où il est obligé de tolerer le vice et les desordres. On a une grande guerre sur les bras, on se trouve epuisé, on n'a pas des Generaux à choisir, il faut menager ceux que l'on a, et qui ont une grande autorité parmy les soldats: un Braccio, un Sforza, un Wallenstein. On manque d'argent aux plus pressans besoins, il faut recourir à de gros financiers, qui ont un credit etabli, et il faut conniver en même temps à leur malversations. Il est vray que cette malheureuse necessité vient le plus souvent des fautes precedentes. Il n'en est pas de même de Dieu, il n'a besoin de personne, il ne fait aucune faute, il fait tousjours le meilleur. On ne peut pas même souhaiter que les choses aillent mieux, lorsqu'on les entend: et ce seroit un vice dans l'auteur des choses, s'il y vouloit changer, quoyque ce soit, s'il en vouloit exclure le vice qui s'y trouve. Cet etat d'un parfait gouvernement, où l'on veut et fait le bien autant qu'il est possible, où le mal même sert au plus grand bien, est il comparable avec l'etat d'un Prince, dont les affaires sont delabrées, et qui se sauve comme il peut? ou avec celuy d'un Prince qui favorise l'oppression pour la punir, et qui se plait à voir les petits à la besace et les grands sur l'echaffaut?

126. XI. Un maitre attaché aux interets de la vertu, et au bien de ses sujets, donne tous ses soins à faire en sorte qu'ils ne desobeissent jamais à ses loix; et s'il faut qu'il les chatie pour leur desobeissance, il fait en sorte que la peine les guerisse de l'inclination au mal, et retablisse dans leur ame une ferme et constante disposition au bien, tant s'en faut qu'il veuille que la peine de la faute les incline de plus en plus vers le mal.

Pour rendre les hommes meilleurs, Dieu fait tout ce qui se doit, et même tout ce qui se peut de son côté, sauf ce qui se doit. Le but le plus ordinaire de la punition est l'amendement; mais ce n'est pas le but unique, ny celuy qu'il se propose tousjours. J'en ay dit un mot cy dessus. Le peché originel, qui rend les hommes inclinés au mal, n'est pas une simple peine du premier peché; il en est une suite naturelle. On en a dit aussi un mot, en faisant une remarque sur la 4me proposition Theologique.

C'est comme l'yvresse, qui est une peine de l'excès de boire, et en est en même temps une suite naturelle qui porte facilement à de nouveaux pechés.

127. XII. Permettre le mal que l'on pourroit empêcher, c'est ne se soucier point qu'il se commette ou qu'il ne se commette pas, ou souhaiter même qu'il se commette.

Point du tout. Combien de fois les hommes permettent ils des maux qu'ils pourroient empêcher, s'ils tournoient tous leur efforts de ce côté là? Mais d'autres soins plus importans les en empêchent. On prendra rarement la resolution de redresser les desordres de la monnoye, pendant qu'on a une grande guerre sur les bras. Et ce que fit là dessus un Parlement d'Angleterre un peu avant la paix de Ryswyck, sera plus loué qu'imité. En peut on conclure, que l'Etat ne se soucie pas de ce desordre, ou même qu'il le souhaite? Dieu a une raison bien plus forte, et bien plus digne de luy, de tolerer les maux. Non seulement il en tire de plus grands biens, mais encor il les trouve liés avec les plus grands de tous les biens possibles: de sorte que ce seroit un defaut de ne les point permettre.

128. XIII. C'est un tres grand defaut dans ceux qui gouvernent, de ne se soucier point qu'il y ait ou qu'il n'y ait point de desordre dans leur etats. Le defaut est encor plus grand, s'ils y veulent et s'ils y souhaitent du desordre. Si par des voyes cachées et indirectes, mais infaillibles, ils excitoient une sedition dans leur etats pour les mettre à deux doigts de leur ruine, afin de se procurer la gloire de faire voir qu'ils ont le courage et la prudence necessaires pour sauver un grand Royaume pret à perir, ils seroient tres condamnables. Mais s'ils excitoient cette sedition parce qu'il ny auroit d'autre moyen que celuy là de prevenir la ruine totale de leur sujets, et d'afermir sur de nouveaux fondemens, et pour plusieurs siecles la felicité des peuples, il faudroit plaindre la malheureuse necessité (voyés cy dessus pag. 95. 96. 127 ce qui a eté dit de la force de la necessité) où ils auroient eté reduits, et les louer de l'usage qu'ils en auroient fait.

Cette maxime, avec plusieurs autres qu'on etale icy, n'est point applicable au gouvernement de Dieu. Outre que ce n'est qu'une tres petite

partie de son Royaume dont on nous objecte les desordres, il est faux qu'il ne se soucie point des maux, qu'il les souhaite, qu'il les fasse naitre, pour avoir la gloire de les appaiser. Dieu veut l'ordre et le bien; mais il arrive quelque fois que ce qui est desordre dans la partie, est ordre dans le tout. Nous avons déja allegué cet axiome de droit: Incivile est nisi tota lege inspecta judicare. La permission des maux vient d'une espece de necessité morale: Dieu y est obligé par sa sagesse et par sa bonté; cette necessité est heureuse, au lieu que celle du Prince dont parle la maxime, est malheureuse. Son Etat est un des plus corrompus; et le gouvernement de Dieu est le meilleur Etat qui soit possible.

129. XIV. La permission d'un certain mal n'est excusable que lorsque l'on n'y sauroit remedier sans introduire un plus grand mal; mais elle ne sauroit être excusable dans ceux qui ont en main un remede tres efficace contre ce mal, et contre tous les autres maux qui pourroient naitre de la suppression de celuy ci.

La Maxime est vraye, mais elle ne peut pas être alleguée contre le gouvernement de Dieu. La supreme raison l'oblige de permettre le mal. Si Dieu choisissoit ce qui ne seroit pas le meilleur absolument et en tout, ce seroit un plus grand mal que tous les maux particuliers qu'il pourroit empêcher par ce moyen. Ce mauvais choix renverseroit sa sagesse ou sa bonté.

130. XV. L'Etre infiniment puissant, et Createur de la matiere et des esprits, fait tout ce qu'il veut de cette matiere et de ces esprits. Il n'y a point de situation et de figure qu'il ne puisse communiquer aux esprits. S'il permettoit donc un mal physique, ou un mal moral, ce ne seroit pas à cause que sans cela quelque autre mal physique, ou moral encor plus grand, seroit tout à fait inevitable. Nulle des raisons du melange du bien et du mal, fondées sur la limitation des forces des bienfaiteurs, ne luy sauroit convenir.

Il est vray que Dieu fait de la matiere et des esprits tout ce qu'il veut; mais il est comme un bon Sculpteur, qui ne veut faire de son bloc de marbre que ce qu'il juge le meilleur, et qui en juge bien. Dieu fait de la matiere la plus belle de toutes les machines possibles; il fait des

Esprits le plus beau de tous les gouvernements concevables; et par dessus tout cela, il etablit pour leur union la plus parfaite de toutes les harmonies, suivant le systeme que j'ay proposé. Or puisque le mal physique et le mal moral se trouvent dans ce parfait ouvrage, on en doit juger (contre ce que M. Bayle assure icy) que sans cela un mal encor plus grand auroit eté tout à fait inevitable. Ce mal si grand seroit que Dieu auroit mal choisi, s'il avoit choisi autrement qu'il n'a fait. Il est vray que Dieu est infiniment puissant; mais sa puissance est indeterminée, la bonté et la sagesse jointes la determinent à produire le meilleur. M. Bayle fait ailleurs une objection qui luy est particuliere, qu'il tire des sentimens des Cartesiens modernes, qui disent que Dieu pouvoit donner aux ames les pensées qu'il vouloit, sans les faire dependre d'aucun rapport aux corps: par ce moyen on epargneroit aux ames un grand nombre de maux, qui ne viennent que du derangement des corps. On en parlera davantage plus bas, maintenant il suffit de considerer que Dieu ne sauroit etablir un systeme mal lié et plein de dissonances. La nature des ames est en partie de representer les corps.

131. XVI. On est autant la cause d'un evenement, lorsqu'on le procure par des voyes morales, que lorsqu'on le procure par des voyes physiques. Un Ministre d'Etat, qui sans sortir de son cabinet et se servant seulement des passions des directeurs d'une cabale, renverseroit tous leur complots, ne seroit pas moins l'auteur de la ruine de cette cabale, que s'il la detruisoit par des coups de main.

Je n'ay rien à dire contre cette Maxime. On impute tousjours le mal aux causes morales, et on ne l'impute pas tousjours aux causes physiques. J'y remarque seulement que si je ne pouvois empêcher le peché d'autruy, qu'en commettant moy même un peché, j'aurois raison de le permettre, et je n'en serois point complice, ny cause morale. En Dieu, tout defaut tiendroit lieu de peché; il seroit même plus que le peché, car il detruiroit la Divinité. Et ce seroit un grand defaut à luy, de ne point choisir le meilleur. Je l'ay déja dit plusieurs fois. Il empêcheroit donc le peché par quelque chose de plus mauvais que tous les pechés.

132. XVII. C'est toute la même chose, d'employer une cause necessaire, et d'employer une cause libre, en choisissant les momens où on la connoit determinée. Si je suppose

que la poudre à canon a le pouvoir de s'allumer ou de ne s'allumer pas quand le feu la touche, et que je sache certainement qu'elle sera d'humeur à s'allumer à huit heures du matin, je seray autant la cause de ses effects en y appliquant le feu à cette heure là, que je le serois dans la supposition veritable, qu'elle est une cause necessaire. Car à mon egard elle ne seroit plus une cause libre; je la prendrois dans le moment où je la saurois necessitée par son propre choix. Il est impossible qu'un être soit libre ou indifferent à l'egard de ce à quoy il est déja determiné, et quant au temps où il y est determiné. Tout ce qui existe, existe necessairement pendant qu'il existe. (Τὸ εἶναι τὸ ὂν ὅταν ᾖ, καὶ τὸ μὴ ὂν μὴ εἶναι ὅταν μὴ ᾖ, ἀνάγκη. Necesse est id quod est, quando est, esse; et id quod non est, quando non est, esse. Arist. de interpret. cap. 9: Les Nominaux ont adopté cette maxime d'Aristote. Scot et plusieurs autres Scolastiques semblent la rejeter, mais au fonds leur distinctions reviennent à la même chose. Voyés les Jesuites de Coimbre sur cet endroit d'Aristote p. 380 et seq.)

Cette maxime peut passer aussi, je voudrois seulement changer quelque chose dans les phrases. Je ne prendrois point libre et indifferent pour une même chose, et ne ferois point opposition entre libre et determiné. On n'est jamais parfaitement indifferent d'une indifference d'equilibre; on est tousjours plus incliné et par consequent plus determiné d'une côté que d'une autre: mais on n'est jamais necessité au choix qu'on fait. J'entends icy une necessité absolue et metaphysique; car il faut avouer que Dieu, que le sage, est porté au meilleur par une necessité morale. Il faut avouer aussi, qu'on est necessité au choix par une necessité hypothetique, lorsqu'on fait le choix actuellement, et même auparavant, on y est necessité par la verité même de la futurition, puisqu'on le fera. Ces necessités hypothetiques ne nuisent point. J'en ay assés parlé cy dessus.

133. XVIII. Quand tout un grand peuple s'est rendu coupable de rebellion, ce n'est point user de clemence que de pardonner à la cent millieme partie, et de faire mourir tout le reste, sans excepter les enfans à la mammelle.

Il semble qu'on suppose icy, qu'il y a cent mille fois plus de damnés,

que de sauvés, et que les enfans morts sans bapteme sont du nombre des premiers. L'un et l'autre est contredit: et surtout la damnation de ces enfans. J'en ay parlé cy dessus. M. Bayle presse la même objection ailleurs (Rep. au Provincial ch. 178. p. 1223 T. III.): Nous voyons manifestement (dit il) qu'un Souverain qui veut exercer et la justice et la clemence, lorsqu'une ville s'est soulevée, doit se contenter de la punition d'un petit nombre de mutins, et pardonner à tous les autres: car si le nombre de ceux qui sont chatiés est comme mille à un, en comparaison de ceux à qui il fait grace, il ne peut passer pour debonnaire, et il passe pour cruel. Il passeroit à coup sur pour un tyran abominable, s'il choisissoit des chatimens de longue durée, et s'il n'epargnoit le sang que parce qu'il seroit persuadé qu'on aimeroit mieux la mort qu'une vie miserable; et si enfin l'envie de se venger avoit plus de part à ses rigueurs, que l'envie de faire servir au bien public la peine qu'il feroit porter à presque tous les rebelles. Les malfaiteurs que l'on execute sont censés expier leur crimes si pleinement par la perte de la vie, que le public n'en demande pas davantage, et qu'il s'indigne quand les bourreaux sont mal adroits. On les lapideroit, si l'on savoit qu'expressement ils donnent plusieurs coups de hache: et les juges qui assistent à l'execution ne seroient pas hors de peril, si l'on croyoit qu'ils se plaisent à ce mauvais jeu des bourreux, et qu'ils les ont exhortés sous main à s'en servir. (Notés qu'on ne doit pas entendre cecy dans l'universalité à la rigueur. Il y a des cas où le peuple approuve qu'on fasse mourir à petit feu certains criminels, comme quand François I. fit ainsi mourir quelques personnes accusées d'heresie apres les fameux placards de l'an 1534. On n'eut aucune pitié pour Ravaillac, qui fut tourmenté en plusieurs manieres horribles. Voyés le Mercure François to I. fol. m. 455 et suiv. Voyés aussi Pierre Matthieu dans son Histoire de la mort d'Henry IV. et n'oubliés pas ce qu'il dit pag. m. 99. touchant ce que les juges discuterent à l'egard du supplice de ce parricide.) Enfin il est d'une notorieté qui n'a presque point d'egale, que les Souverains qui se regleroient sur Saint Paul, je veux dire qui condamneroient au dernier supplice tous ceux qu'il condamne

à la mort eternelle, passeroient pour ennemis du genre humain, et pour destructeurs des societés. Il est incontestable que leur Loix, bien loin d'être propres selon le but des legislateurs à maintenir la societé, en seroient la ruine entiere. (Appliqués icy ces paroles de Pline le Jeune epist. 22. lib. 8: Mandemus memoriae quod vir mitissimus, et ob hoc quoque maximus, Thrasea crebro dicere solebat, qui vitia odit, homines odit.) Il adjoute qu'on disoit des loix de Dracon, Legislateur des Atheniens, qu'elles n'avoient pas eté ecrites avec de l'encre, mais avec du sang, parce qu'elles punissoient tous les pechés du dernier supplice, et que la damnation est un supplice infiniment plus grand que la mort. Mais il faut considerer que la damnation est une suite du peché, et je repondis autresfois à un ami, qui m'objecta la disproportion qu'il y a entre une peine eternelle et un crime borné, qu'il n'y a point d'injustice, quand la continuation de la peine n'est qu'une suite de la continuation du peché: j'en parlerai encor plus bas. Pour ce qui est du nombre des damnés, quand il seroit incomparablement plus grand parmy les hommes, que le nombre des sauvés, cela n'empêcheroit point que dans l'univers les Creatures heureuses ne l'emportassent infiniment par leur nombre sur celles qui sont malheureuses. Quand à l'exemple d'un Prince qui ne punit que les chefs des rebelles, ou d'un General qui fait decimer un regiment, ces exemples ne tirent point à consequence icy. L'interet propre oblige le Prince et le General de pardonner aux coupables, quand même ils demeureroient mechans; Dieu ne pardonne qu'à ceux qui deviennent meilleurs: il peut les discerner, et cette severité est plus conforme à la justice parfaite. Mais si quelcun demande pourquoy Dieu ne donne pas à tous la grace de la conversion, il tombe dans une autre question, qui n'a point de rapport à la Maxime presente. Nous y avons déja repondu en quelque façon, non pas pour trouver les raisons de Dieu, mais pour montrer qu'il n'en sauroit manquer, et qu'il n'y en a point de contraires qui puissent être valables. Au reste, nous savons qu'on detruit quelques fois des villes entieres, et qu'on fait passer les habitans au fil de l'epée, pour donner de la terreur aux autres. Cela peut servir à abreger une grande guerre ou une rebellion, et c'est epargner le sang en le repandant: il n'y a point là de decimation. Nous ne pouvons point asseurer, à la verité, que les mechans de nostre Globe sont punis si

severement pour intimider les habitans des autres Globes, et pour les rendre meilleurs; mais assés d'autres raisons de l'harmonie universelle qui nous sont inconnues, parce que nous ne connoissons pas assés l'etendue de la cité de Dieu, ny la forme de la republique generale des Esprits, non plus que toute l'Architecture des Corps, peuvent faire le même effect.

134. XIX. Les Medecins, qui parmy beaucoup de remedes capables de guerir un malade, et dont il y en a plusieurs qu'ils seroient fort assurés qu'il prendroit avec plaisir, choisiroient precisement celuy qu'ils sauroient qu'il refuseroit de prendre, auroient beau l'exhorter et le prier de ne le refuser pas; on auroit neanmoins un juste sujet de croire qu'ils n'auroient aucune envie de le guerir: car s'ils souhaitoient de le faire, ils luy choisiroient l'une de ces bonnes medecines, qu'ils sauroient qu'il voudroit bien avaler. Que si d'ailleurs ils savoient que le refus du remede qu'ils luy offriroient, augmenteroit sa maladie jusqu'à la rendre mortelle, on ne pourroit s'empêcher de dire qu'avec toutes leur exhortations, ils ne laisseroient pas de souhaiter la mort du malade.

Dieu veut sauver tous les hommes; cela veut dire qu'il les sauveroit, si les hommes ne l'empêchoient pas eux mêmes, et ne refusoient pas de recevoir ses graces; et il n'est point obligé ny porté par la raison à surmonter tousjours leur mauvaise volonté. Il le fait pourtant quelques fois, lorsque des raisons superieures le permettent, et lorsque sa volonté consequente et decretoire, qui resulte de toutes ses raisons, le determine à l'election d'un certain nombre d'hommes. Il donne des secours à tous pour se convertir et pour perseverer, et ces secours sont suffisans dans ceux qui ont bonne volonté, mais ils ne sont pas tousjours suffisans pour la donner. Les hommes obtiennent cette bonne volonté, soit par des secours particuliers, soit par des circonstances qui font reussir les secours generaux. Il ne peut s'empêcher d'offrir encor des remedes qu'il sait qu'on refusera, et qu'on en sera plus coupable: mais voudrat-on que Dieu soit injuste, afin que l'homme soit moins criminel? Outre que les graces qui ne servent pas à l'un, peuvent servir à l'autre, et servent même tousjours à l'integrité du plan de Dieu, le mieux conçu qu'il se puisse? Dieu ne donnerat-il point la pluye, parce qu'il y a des lieux bas qui en seront incommodés? Le Soleil ne luirat-il pas autant qu'il faut pour le general,

parce qu'il y a des endroits qui en seront trop dessechés? Enfin toutes les comparaisons, dont parlent ces Maximes que M. Bayle vient de donner, d'un Medicin, d'un Bienfaiteur, d'un Ministre d'Etat, d'un Prince clochent fort, parce qu'on connoit leur devoirs, et ce qui peut et doit être l'objet de leur soins: ils n'ont presque qu'une affaire, et ils y manquent souvent par negligence ou par malice. L'objet de Dieu a quelque chose d'infini, ses soins embrassent l'univers: ce que nous en connoissons n'est presque rien, et nous voudrions mesurer sa sagesse et sa bonté par nostre connoisance. Quelle temerité, ou plustost quelle absurdité! Les objections supposent faux; il est ridicule de juger du droit, quand on ne connoit point le fait. Dire avec S. Paul: O Altitudo Divitiarum et Sapientiae, ce n'est point renoncer à la raison, c'est employer plustost les raisons que nous connoissons, car elles nous apprennent cette immensité de Dieu, dont l'Apotre parle: mais c'est avouer nostre ignorance sur les faits; c'est reconnaitre cependant, avant que de voir que Dieu fait tout le mieux qu'il est possible, suivant la sagesse infinie qui regle ses actions. Il est vray que nous en avons déja des preuves et des essais devant nos yeux, lorsque nous voyons quelque chose d'entier, quelque Tout accompli en soy, et isolé, pour ainsi dire, parmy les ouvrages de Dieu. Un tel Tout, formé, pour ainsi dire, de la main de Dieu, est une plante, un animal, un homme. Nous ne saurions assés admirer la beauté et l'artifice de sa structure. Mais lorsque nous voyons quelque os cassé, quelque morceau de chair des animaux, quelque brin d'une plante, il n'y paroit que du desordre, à moins qu'un excellent Anatomiste ne le regarde: et celuy là même n'y reconnoitroit rien, s'il n'avoit vu auparavant des morceaux semblables attachés à leur tout. Il en est de même du gouvernement de Dieu: ce que nous en pouvons voir jusqu'icy, n'est pas un assés gros morceau, pour y reconnoitre la beauté et l'ordre du tout. Ainsi la nature même des choses porte que cet ordre de la Cité Divine, que nous ne voyons pas encor icy bas, soit un objet de nostre foy, de nostre esperance, de nostre confiance en Dieu. S'il y en a qui en jugent autrement, tant pis pour eux, ce sont des mecontens dans l'etat du plus grand et du meilleur de tous les Monarques, et ils ont tort de ne point profiter des echantillons qu'il leur a donnés de sa sagesse et de sa bonté infinie, pour se faire connoitre non seulement admirable, mais encor aimable au delà de toutes choses.

135. J'espere qu'on trouvera que rien de ce qui est compris dans ces dix neuf Maximes de M. Bayle, que nous venons de considerer, n'est demeuré sans une reponse necessaire. Il y a de l'apparence qu'ayant souvent medité auparavant sur cette matiere, il y aura mis ce qu'il croyoit le plus fort touchant la cause morale du mal moral. Il se trouve pourtant encor là dessus par cy par là plusieurs endroits dans ses ouvrages, qu'il sera bon de ne point passer sous silence. Il exagere bien souvent la difficulté qu'il croit qu'il y a de mettre Dieu à couvert de l'imputation du peché. Il remarque (Rep. au Prov. ch. 161. p. 1024) que Molina, s'il a accordé le libre arbitre avec la prescience, n'a point accordé la bonté et la sainteté de Dieu avec le peché. Il loue la sincerité de ceux qui avouent rondement (comme il veut que Piscator l'a fait) que tout retombe enfin sur la volonté de Dieu, et qui pretendent que Dieu ne laisseroit pas d'être juste, quand même il seroit l'auteur du peché, quand même il condamneroit des innocens. Et de l'autre côté, ou en d'autres endroits, il semble qu'il applaudit davantage aux sentimens de ceux qui sauvent sa bonté aux depens de sa grandeur, comme fait Plutarque dans son Libre contre les Stoïciens. Il étoit plus raisonnable (dit il) de dire (avec les Epicuriens) que des parties innombrables (ou des Atomes voltigeans au hazard par un espace infini) prevalent par leur force à la foiblesse de Jupiter, fissent malgré luy et contre sa nature et volonté beaucoup de choses mauvaises et absurdes, que de demeurer d'accord qu'il n'y a ny confusion, ny mechanceté dont il ne soit l'auteur. Ce qui se peut dire pour l'un et pour l'autre de ces partis des Stoïciens ou des Epicuriens, paroit avoit porté M. Bayle à l'ἐπέχειν des Pyrrhoniens, à la suspension de son jugement, par rapport à la raison, tant que la foy est mise à part, à laquelle il professe de se soumettre sincerement.

136. Cependant poursuivant ses raisonnemens, il est allé jusqu'à vouloir quasi faire ressusciter et renforcer ceux des Sectateurs de Manes, heretique Persan du troisieme siecle du Christianisme, ou d'un certain Paul, chef des Manicheens en Armenie dans le VII. siecle, qui leur fit donner le nom de Pauliciens. Tous ces Heretiques renouvellerent ce qu'un ancien Philosophe de la haute Asie connu sous le nom de Zoroastre, avoit enseigné, à ce qu'on dit, de deux principes intelligens de toutes choses, l'un bon, l'autre mauvais, dogme qui étoit peutêtre venu des Indiens, où

il y a encor quantité de gens attachés à cette erreur, fort propre à surprendre l'ignorance et la superstition humaine, puisque quantité de peuples barbares, même dans l'Amerique, ont donné là dedans, sans avoir eu besoin de philosophe. Les Slaves (chés Helmold) avoient leur Zernebog, c'est à dire, Dieu noir. Les Grecs et les Romains, tout sages qu'ils paroissent, avoient un Vejovis ou Anti-Jupiter, nommé autrement Pluton, et quantité d'autres divinités mal faisantes. La Deesse Nemesis se plaisoit à abbaisser ceux qui étoient trop heureux: et Herodote insinue en quelques endroits, qu'il croyoit que toute la Divinité est envieuse, ce qui ne s'accorde pourtant point avec la doctrine des deux principes.

137. Plutarque dans son traité d'Isis et d'Osiris ne connoit point d'Auteur plus ancien qui les ait enseignés que Zoroastre le Magicien, comme il l'appelle. Trogus ou Justin en fait un Roy des Bactriens, que Ninus ou Semiramis vainquirent; il luy attribue la connoissance de l'Astronomie et l'invention de la Magie: mais cette Magie étoit apparemment la religion des adorateurs du feu: et il paroit qu'il consideroit la lumiere ou la chaleur comme le bon principe; mais il y adjoutoit le mauvais, c'est à dire l'opacité, les tenebres, le froid. Pline rapporte le temoignage d'un certain Hermippe, interprete des livres de Zoroastre, qui le faisoit disciple en l'art magique d'un nommé Azonace, pourveu que ce nom ne soit corrompu de celuy d'Oromase, dont nous parlerons tantost, et que Platon dans l'Alcibiade fait pere de Zoroastre. Les Orientaux modernes appellent Zerdust celuy que les Grecs appelloient Zoroastre; on le fait repondre à Mercure, parce que le Mercredi en a son nom chés quelques peuples. Il est difficile de debrouiller son Histoire et le temps auquel il a vecu. Suidas le fait anterieur de cinq cents ans à la prise de Troye: des anciens chés Pline et chés Plutarque en disent dix fois autant. Mais Xanthus le Lydien (dans la preface de Diogene Laërce) ne le fait anterieur que de six cents ans à l'expedition de Xerxes. Platon declare dans le même endroit, comme M. Bayle le remarque, que la magie de Zoroastre n'étoit autre chose que l'etude de la Religion. M. Hyde dans son livre de la religion des anciens Perses tache de la justifier, et de la laver non seulement du crime de l'impieté, mais encor de celuy de l'idolatrie. Le culte du feu étoit reçu chez les Perses, et chez les Chaldéens: on croit qu'Abraham le quitta en sortant d'Ur en Chaldée. Mithra étoit le soleil et il étoit aussi le Dieu des Perses, et au rapport d'Ovide on luy sacrifioit des chevaux,

Placat equo Persis radiis Hyperiona cinctum,
Ne detur celeri victima tarda Deo.

Mais M. Hyde croit qu'ils ne se servoient du Soleil et du Feu dans leur culte, que comme de symboles de la Divinité. Peutêtre faut il distinguer, comme ailleurs, entre les Sages et le Peuple. Il y a dans les admirables ruines de Persepolis ou de Tschelminaar (qui veut dire quarante colonnes) des representations de leur ceremonies en sculpture. Un Ambassadeur d'Hollande les avoit fait dessiner avec bien de la depense par un peintre, qui y avoit employé un temps considerable: mais je ne say par quel accident ces desseins tomberent entre les mains de M. Chardin, connu par ses voyages, suivant ce qu'il en a rapporté luy même; ce seroit dommage, s'ils se perdoient. Ces ruines sont un des plus anciens et des plus beaux monuments de la terre, et j'admire à cet egard le peu de curiosité d'un Siecle aussi curieux que le nostre.

138. Les anciens Grecs et les Orientaux modernes s'accordent à dire que Zoroastre appelloit le bon Dieu Oromazes, ou plustost Oromasdes, et le mauvais Dieu Arimanius. Lorsque j'ay consideré que de grands Princes de la haute Asie ont eu le nom d'Hormisdas, et qu'Irmin ou Hermin a eté le nom d'un Dieu ou ancien Heros des Celtoscythes, c'est à dire des Germains; il m'est venu en pensée que cet Arimanius ou Irmin pourroit avoir eté un grand Conquerant tres ancien venant de l'Occident, comme Chingis-Chan et Tamerlan venans de l'Orient, l'ont eté depuis. Ariman seroit donc venu de l'Occident boreal, c'est à dire de la Germanie et de la Sarmatie par les Alains et les Massagetes, faire irruption dans les etats d'un Ormisdas, grand Roy dans la haute Asie; comme d'autres Scythes l'ont fait depuis du temps de Cyaxare, Roy des Medes, au rapport d'Herodote. Le Monarque gouvernant des peuples civilisés, et travaillant à les defendre contre les barbares, auroit passé dans la posterité, parmy les mêmes peuples, pour le bon Dieu; mais le Chef de ces ravageurs sera devenu le symbole du mauvais principe: il n'y a rien de si naturel. Il paroit par cette mythologie même que ces deux princes ont combattu longtemps, mais que pas un des deux n'a eté vainqueur. Ainsi ils se sont maintenus tous deux, comme les deux principes ont partagé l'empire du monde, selon l'hypothese attribuée à Zoroastre.

139. Il reste à prouver, qu'un ancien Dieu ou Heros des Germains a eté appellé Herman, Ariman ou Irmin. Tacite rapporte que les trois

peuples qui composoient la Germanie, les Ingevons, les Istevons et les Herminons ou Hermions, ont eté appellés ainsi des trois fils de Mannus. Que cela soit vray ou non, il a tousjours voulu indiquer qu'il y a eu un Heros nommé Hermin, dont on luy avoit dit que les Herminons étoient nommés. Herminons, Hermenner, Hermunduri sont la même chose, et veulent dire Soldats. Encor dans la basse Histoire, Arimanni étoient viri militares, et il y a feudum Arimandiae dans le Droit Lombard.

140. J'ay montré ailleurs qu'apparemment le nom d'une partie de la Germanie a eté donné au tout, et que de ces Herminones ou Hermunduri tous les peuples Teutoniques ont eté appellés Hermanni ou Germani; car la difference de ces deux mots n'est que dans la force de l'aspiration: comme differe le commencement dans le Germani des Latins et dans le Hermanos des Espagnols, ou comme dans le Gammarus des Latins et dans le Hummer (c'est à dire ecrevice de mer) des bas Allemans. Et il est fort ordinaire qu'une partie d'une nation donne le nom au tout, comme tous les Germains ont eté appellés Allemans par les François, et cependant ce nom n'appartient, selon l'ancien style, qu'aux Suabes et aux Suisses. Et quoyque Tacite n'ait pas bien connu l'origine du nom des Germains, il a dit quelque chose de favorable à mon opinion, lorsqu'il marque que c'étoit un nom qui donnoit de la terreur, pris ou donné ob metum. C'est qu'il signifie un guerrier, Heer, Hari, est armée, d'où vient Hariban ou clameur de Haro, c'est à dire un ordre general de se trouver à l'armée, qu'on a corrompu en Arriere-ban. Ainsi Hariman ou Ariman, German, Guerre-man, est un Soldat. Car comme Hari, Heer est armée, ainsi Wehr signifie armes, wehren combattre, faire la guerre; le mot Guerre, Guerra, venant sans doute de la même source. J'ay déja parlé du feudum Arimandiae: et non seulement Herminons ou Germains ne vouloient dire autre chose, mais encor cet ancien Herman, pretendu fils de Mannus, a eu ce nom apparemment comme si on l'avoit voulu nommer guerrier par excellence.

141. Or ce n'est pas le passage de Tacite seulement qui nous indique ce Dieu ou Heros; nous ne pouvons douter qu'il n'y en ait eu un de ce nom parmy ces peuples, puisque Charlemagne a trouvé et detruit proche du Weser la colonne appellée Irmin-Sul, dressée à l'honneur de ce Dieu. Et cela joint au passage de Tacite nous fait juger que ce n'a pas eté au celebre Arminius ennemi des Romains, mais à un heros plus grand

et plus ancien, que ce culte se rapportoit. Arminius portoit le même nom, comme font encor aujourdhuy ceux qui portent celuy de Herman. Arminius n'a pas eté assés grand, ny assés heureux, ny assés connu par toute la Germanie, pour obtenir l'honneur d'un culte public, même des peuples eloignés, comme des Saxons, qui sont venus longtemps apres luy dans le pays des Cherusques. Et nostre Arminius, pris pour le mauvais Dieu par les Asiatiques, est un surcroit de confirmation pour mon opinion. Car dans ces matieres les conjectures se confirment les unes les autres sans aucun cercle de logique, quand leur fondemens tendent à un même but.

142. Il n'est pas incroyable que le Hermes (c'est à dire Mercure) des Grecs soit le même Hermin ou Ariman. Il peut avoir eté inventeur ou promoteur des arts et d'une vie un peu plus civilisée parmy ceux de sa nation et dans les pays où il étoit le maitre, pendant qu'il passoit pour l'auteur du desordre chés ses ennemis. Que sait-on s'il n'est pas venu jusque dans l'Egypte, comme les Scythes qui poursuivirent Sesostris et vinrent pres de là? Theut, Menes et Hermes ont eté connus et honnorés dans l'Egypte. Ils pourroient être Tuiscon, son fils Mannus et Herman, fils de Mannus, suivant la Genealogie de Tacite. Menes passe pour le plus ancien Roy des Egyptiens, Theut étoit un nom de Mercure chez eux. Au moins Theut ou Tuiscon, dont Tacite fait descendre les Germains, et dont les Teutons, Tuitsche (c'est à dire Germains) ont encor aujourdhuy le nom, est le même avec ce Teutates que Lucain fait adorer par les Gaulois, et que Cesar a pris pro Dite Patre, pour Pluton, à cause de la ressemblance de son nom latin avec celuy de Teut ou Thiet, Titan, Theodon, qui a signifié anciennement hommes, peuple, et encor un homme excellent (comme le mot baron), enfin un Prince. Et il y a des autorités pour toutes ces significations: mais il ne faut point s'y arrêter icy. M. Otto Sperling, connu par plusieurs savans écrits, mais qui en a encor beaucoup d'autres prests à paroitre, a raisonné dans une dissertation exprès sur ce Teutates, Dieu des Celtes; et quelques remarques que je luy ay communiquées là dessus, ont eté mises dans les Nouvelles literaires de la Mer Baltique, aussi bien que sa reponse. Il prend un peu autrement que moy ce passage de Lucain:

Teutates, pollensque feris altaribus Hesus,
Et Taramis Scythicae non mitior ara Dianae.

Hesus apparemment étoit le Dieu de la Guerre, qui étoit appellé Ares des Grecs et Erich des anciens Germains, dont il reste encor Erichtag, Mardi. Les lettres R et S, qui sont d'un même organe, se changent aisement, par exemple, Moor et Moos, Geren et Gescht, Er war et Er was; Fer, Hierro, Eiron, Eisen. Item Papisius, Valesius, Fusius, au lieu de Papirius, Valerius, Furius, chez les anciens Romains. Pour ce qui est de Taramis ou peutêtre Taranis, on sait que Taran étoit le tonnere, ou le Dieu du Tonnere, chez les anciens Celtes, appellé Tor des Germains Septentrionaux, d'où les Anglois ont gardé Thurs-day, jeudi, diem Jovis. Et le passage de Lucain veut dire que l'autel de Taran, Dieu des Celtes, n'étoit pas moins cruel que celuy de la Diane Taurique: Taranis aram non mitiorem ara Dianae Scythicae fuisse.

143. Il n'est pas impossible aussi qu'il y ait eu un temps, auquel les Princes occidentaux ou Celtes se soyent rendu maitres de la Grece, de l'Egypte et d'une bonne partie de l'Asie, et que leur culte soit resté dans ces pays là. Quand on considerera avec quelle rapidité les Huns, les Sarasins et les Tartares se sont emparés d'une grande partie de nostre continent, on s'en etonnera moins; et ce grand nombre de mots de la langue Grecque et de l'Allemande, qui conviennent si bien entre eux, le confirme. Callimaque, dans un hymne à l'honneur d'Apollon, paroit insinuer que les Celtes qui attaquerent le Temple Delphique sous leur Brennus ou Chef, étoient de la posterité des anciens Titans et Geans, qui firent la guerre à Jupiter et aux autres Dieux, c'est à dire aux Princes de l'Asie et de la Grece. Il se peut que Jupiter soit descendu luy même des Titans ou Theodons, c'est à dire des Princes Celto-Scythes anterieurs, et ce que feu M. l'Abbé de la Charmoye a recueilli dans ses Origines Celtiques, s'y accorde; quoyqu'il y ait d'ailleurs des opinions dans cet ouvrage de ce savant auteur, qui ne me paroissent point vraisemblables, particulierement lorsqu'il exclut les Germains du nombre des Celtes, ne s'étant pas assés souvenu des autorités des Anciens, et n'ayant pas assés sçu le rapport de l'ancienne langue Gauloise avec la langue Germanique. Or les Geans pretendus, qui vouloient escalader le ciel, étoient de nouveaux Celtes, qui alloient sur la piste de leur ancetres; et Jupiter, bien que leur parent, pour ainsi dire, étoit obligé de leur resister: comme les Wisigots etablis dans les Gaules s'opposoient avec les Romains à d'autres

peuples de la Germanie et de la Scythie, qui venoient apres eux sous la conduite d'Attila, maitre alors des nations Scythiques, Sarmatiques et Germaniques depuis les frontieres de la Perse jusqu'au Rhin. Mais le plaisir qu'on sent, lorsqu'on croit trouver dans les mythologies des Dieux quelque trace de l'ancienne histoire des temps fabuleux, m'a emporté peutêtre trop loin, et je ne sçay si j'auray mieux rencontré que Goropius Becanus, que Schrieckius, que M. Rudbeck, et que M. l'Abbé de la Charmoye.

144. Retournons à Zoroastre, qui nous a mené à Oromasdes et à Arimanius, auteurs du bien et du mal, et supposons qu'il les ait considerés comme deux principes eternels, opposés l'un à l'autre, quoyqu'il y ait lieu d'en douter. L'on croit que Marcion, disciple de Cerdon, a eté de ce sentiment avant Manes. M. Bayle reconnoit que ces hommes ont raisonné d'une maniere pitoyable; mais il croit qu'ils n'ont pas assés connu leur avantages, ny sçu faire jouer leur principale machine, qui étoit la difficulté sur l'origine du mal. Il s'imagine qu'un habile homme de leur parti auroit bien embarrassé les orthodoxes, et il semble que luy même, faute d'un autre, a voulu se charger d'un soin si peu necessaire au jugement de bien des gens. *Toutes les hypotheses* (dit il Dictionn. v. Marcion pag. 2039) *que les Chretiens ont etablies, parent mal les coups qu'on leur porte: elles triomphent toutes, quand elles agissent offensivement; mais elles perdent toute leur avantage, quand il faut qu'elles soutiennent l'attaque.* Il avoue que les *Dualistes* (comme il les appelle avec M. Hyde) c'est à dire les defenseurs de deux principes, auroient bientost eté mis en fuite par des raisons *a priori*, prises de la nature de Dieu; mais il s'imagine qu'ils triomphent à leur tour, quand on vient aux raisons *a posteriori*, prises de l'existence du mal.

145. Il en donne un ample detail dans son Dictionnaire article Manichéens p. 2025, où il faut entrer un peu, pour mieux eclaircir toute cette matiere: *Les idées les plus sures et les plus claires de l'ordre nous apprennent* (dit il), *qu'un Etre qui existe par luy même, qui est necessaire, qui est eternel, doit être unique, infini, tout puissant, et doué de toutes sortes de perfections.* Ce raisonnement auroit merité d'être un peu mieux developpé. *Il faut maintenant voir* (poursuit il) *si les phenomenes de la nature se peuvent commodement expliquer par l'hypothese d'un seul*

principe. Nous l'avons expliqué suffisamment, en montrant qu'il y a des cas où quelque desordre dans la partie est necessaire pour produire le plus grand ordre dans le tout. Mais il paroit que M. Bayle y demande un peu trop, il voudroit qu'on luy montrât en detail, comment le mal est lié avec le meilleur projet possible de l'univers; ce qui seroit une explication parfaite du phenomene: mais nous n'entreprenons pas de la donner, et n'y sommes pas obligés non plus, car on n'est point obligé à ce qui nous est impossible dans l'etat où nous sommes: il nous suffit de faire remarquer que rien n'empêche qu'un certain mal particulier ne soit lié avec ce qui est le meilleur en general. Cette explication imparfaite, et qui laisse quelque chose à decouvrir dans l'autre vie, est suffisante pour la solution des objections, mais non pas pour une comprehension de la chose.

146. *Les cieux et tout le reste de l'univers* (adjoute M. Bayle) *prechant la gloire, la puissance, l'unité de Dieu*, il en falloit tirer cette consequence, que c'est (comme j'ay déja remarqué cy dessus), parce qu'on voit dans ces objets quelque chose d'entier et d'isolé, pour ainsi dire; et toutes les fois que nous voyons un tel ouvrage de Dieu, nous le trouvons si accompli, qu'il en faut admirer l'artifice et la beauté: mais lorsqu'on ne voit pas un ouvrage entier, lorsqu'on n'envisage que des lambeaux et des fragmens, ce n'est pas merveille si le bon ordre n'y paroit pas. Le Systeme de nos Planetes compose un tel ouvrage isolé, et parfait, lorsqu'on le prend à part; chaque plante, chaque animal, chaque homme en fournit un, jusqu'à un certain point de perfection; on y reconnoit le merveilleux artifice de l'auteur; mais le genre humain, entant qu'il nous est connu, n'est qu'un fragment, qu'une petite portion de la Cité de Dieu, ou de la republique des Esprits. Elle a trop d'etendue pour nous, et nous en connoissons trop peu, pour en pouvoir remarquer l'ordre merveilleux. *L'Homme seul* (dit M. Bayle), *ce chef-d'oeuvre de son Createur entre les choses visibles, l'homme seul, dis-je, fournit de tres grandes objections contre l'unité de Dieu.* Claudien a fait la même remarque, en dechargeant son coeur par ces vers connus:

Saepe mihi dubiam traxit sententia mentem etc.

Mais l'Harmonie qui se trouve dans tout le reste est un grand prejugé qu'elle se trouveroit encor dans le gouvernement des hommes, et generale-

ment dans celuy des esprits, si le total nous en étoit connu. Il faudroit juger les ouvrages de Dieu aussi sagement que Socrate jugea de ceux d'Heraclite en disant: Ce que j'en ay entendu me plait, je crois que le reste ne me plairoit pas moins, si je l'entendois.

147. Voicy encor une raison particuliere du desordre apparent dans ce qui regarde l'homme. C'est que Dieu luy a fait present d'une image de la Divinité, en luy donnant l'intelligence. Il le laisse faire en quelque façon dans son petit departement, ut Spartam quam nactus est ornet. Il n'y entre que d'une maniere occulte, car il fournit être, force, vie, raison, sans se faire voir. C'est là où le franc arbitre joue son jeu: et Dieu se joue (pour ainsi dire) de ces petits Dieux qu'il a trouvé bon de produire, comme nous nous jouons des enfans qui se font des occupations que nous favorisons ou empêchons sous main comme il nous plait. L'Homme y est donc comme un petit Dieu dans son propre monde, ou Microcosme, qu'il gouverne à sa mode: il y fait merveilles quelques fois, et son art imite souvent la nature.

Jupiter in parvo cum cerneret aethera vitro,
Risit et ad Superos talia dicta dedit:
Huccine mortalis progressa potentia, Divi?
Jam meus in fragili luditur orbe labor.
Jura poli rerumque fidem legesque Deorum
Cuncta Syracusius transtulit arte Senex.
Quid falso insontem tonitru Salmonea miror?
Aemula Naturae est parva reperta manus.

Mais il fait aussi de grandes fautes, parce qu'il s'abandonne aux passions et parce que Dieu l'abandonne à son sens; il l'en punit aussi, tantost comme un Pere ou Precepteur, exerçant ou chatiant les enfans; tantost comme un juste juge, punissant ceux qui l'abandonnent: et le mal arrive le plus souvent quand ces intelligences ou leur petits mondes se choquent entre eux. L'homme s'en trouve mal, à mesure qu'il a tort; mais Dieu, par un art merveilleux, tourne tous les defauts de ces petits mondes au plus grand ornement de son grand monde. C'est comme dans ces inventions de perspective, où certains beaux desseins ne paroissent que confusion, jusqu'à ce qu'on les rapporte à leur vray point de veue, ou qu'on les regarde par le moyen d'un certain verre ou miroir. C'est en les plaçant et s'en servant comme il faut, qu'on les fait devenir l'ornement

d'un cabinet. Ainsi les deformités apparentes de nos petits mondes se reunissent en beautés dans le grand et n'ont rien qui s'oppose à l'unité d'un principe universel infiniment parfait: au contraire, ils augmentent l'admiration de sa sagesse, qui fait servir le mal au plus grand bien.

148. M. Bayle poursuit: que l'homme est mechant et malheureux; qu'il y a par tout des prisons et des hopitaux; que l'histoire n'est qu'un recueil des crimes et des infortunes du genre humain. Je croy, qu'il y a en cela de l'exageration: il y a incomparablement plus de bien que de mal dans la vie des hommes, comme il y a incomparablement plus de maisons que de prisons. A l'egard de la vertu et du vice, il y regne une certaine mediocrité. Machiavel a déja remarqué qu'il y a peu d'hommes fort mechans et fort bons, et que cela fait manquer bien de grandes entreprises. Je trouve que c'est un defaut des Historiens, qu'ils s'attachent plus au mal qu'au bien. Le but principal de l'Histoire, aussi bien que de la poesie, doit être d'enseigner la prudence et la vertu par des exemples, et puis de montrer le vice d'une maniere qui en donne de l'aversion, et qui porte ou serve à l'eviter.

149. M. Bayle avoue: qu'on trouve par tout et du bien moral et du bien physique, quelques exemples de vertu, quelques exemples de bonheur, et que c'est ce qui fait la difficulté. Car s'il ny avoit que des mechans et des malheureux (dit il), il ne faudroit pas recourir à l'hypothese des deux principes. J'admire que cet exellent homme ait pu temoigner tant de penchant pour cette opinion des deux principes; et je suis surpris qu'il n'ait point consideré que ce Roman de la vie humaine, qui fait l'histoire universelle du genre humain, s'est trouvé tout inventé dans l'entendement divin avec une infinité d'autres, et que la volonté de Dieu en a decerné seulement l'existence, parce que cette suite d'evenemens devoit convenir le mieux avec le reste des choses pour en faire resulter le meilleur. Et ces defauts apparens du monde entier, ces taches d'un Soleil, dont le nostre n'est qu'un rayon, relevent sa beauté, bien loin de la diminuer, et y contribuent en procurant un plus grand bien. Il y a veritablement deux principes, mais ils sont tous deux en Dieu, savoir son Entendement et sa Volonté. L'entendement fournit le principe du mal, sans en être terni, sans être mauvais; il represente les natures, comme elles sont dans les

verités eternelles; il contient en luy la raison, pour laquelle le mal est permis; mais la volonté ne va qu'au bien. Adjoutons un troisieme principe, c'est la puissance; elle precede même l'entendement et la volonté; mais elle agit comme l'un le montre, et comme l'autre le demande.

150. Quelques uns (comme Campanella) ont appellé ces trois perfections de Dieu, les trois primordialités. Plusieurs même ont cru qu'il y avoit là dedans un secret rapport à la Sainte Trinité: que la puissance se rapporte au Pere, c'est à dire à la source de la Divinité; la sagesse au Verbe Eternel, qui est appellé λόγος par le plus sublime des Evangelistes, et la volonté ou l'Amour au Saint Esprit. Presque toutes les expressions ou comparaisons prises de la nature de la substance intelligente y tendent.

151. Il me semble que si M. Bayle avoit consideré ce que nous venons de dire des principes des choses, il auroit repondu à ses propres questions, ou au moins qu'il n'auroit pas continué à demander, comme il le fait, par cette interrogation: Si l'homme est l'ouvrage d'un seul principe souverainement bon, souverainement saint, souverainement puissant, peut il être exposé aux maladies, au froid, au chaud, à la faim, à la soif, à la douleur, au chagrin? peut il avoir tant de mauvaises inclinations? peut il commettre tant de crimes? La souveraine sainteté peut elle produire une Creature criminelle? la souveraine bonté peut elle produire une Creature malheureuse? la souveraine puissance, jointe à une bonté infinie, ne comblerat-elle pas de biens son ouvrage, et n'eloignerat-elle point tout ce qui pourroit offenser ou chagriner? Prudence a representé la même difficulté dans son Hamartigenie:

Si non vult Deus esse malum, cur non vetat, inquit.
Non refert auctor fuerit, factorve malorum.
Anne opera in vitium sceleris pulcherrima verti,
Cum possit prohibere, sinat; quod si velit omnes
Innocuos agere Omnipotens, ne sancta voluntas
Degeneret, facto nec se manus inquinet ullo?
Condidit ergo malum Dominus, quod spectat ab alto,
Et patitur fierique probat, tanquam ipse crearit.
Ipse creavit enim, quod si discludere possit,
Non abolet, longoque sinit grassarier usu.

Mais nous avons déja repondu à cela suffisamment. L'homme est luy même la source de ses maux: tel qu'il est, il étoit dans les idées. Dieu, mû par des raisons indispensables de la sagesse, a decerné qu'il passât à l'existence tel qu'il est. M. Bayle se seroit peutêtre apperçu de cette origine du mal que j'etablis, s'il avoit joint icy la sagesse de Dieu à sa puissance, à sa bonté et à sa sainteté. J'adjouteray en passant, que sa sainteté n'est autre chose que le supreme degré de la bonté, comme le crime qui luy est opposé, est ce qu'il y a de plus mauvais dans le mal.

152. M. Bayle fait combattre Melisse Philosophe grec, defenseur de l'unité du principe (et peutêtre même de l'unité de la substance) avec Zoroastre, comme avec le premier auteur de la dualité. Zoroastre avoue que l'hypothese de Melisse est plus conforme à l'ordre et aux raisons a priori, mais il nie qu'elle soit conforme à l'experience et aux raisons a posteriori. Je vous surpasse (dit il) dans l'explication des phenomenes, qui est le principal caractere d'un bon systeme. Mais à mon sens, ce n'est pas une fort belle explication d'un phenomene, quand on luy assigne un principe expres: au mal, un principium maleficum, au froid, un primum frigidum: il n'y a rien de si aisé, ny rien de si plat. C'est à peu pres comme si quelcun disoit que les Peripateticiens surpassent les nouveaux Mathematiciens dans l'explication des phenomenes des astres, en leur donnant des Intelligences tout expres qui les conduisent, puisqu'apres cela il est bien aisé de concevoir pourquoy les planetes font leur chemin avec tant de justesse; au lieu qu'il faut beaucoup de Geometrie et de meditation pour entendre comment de la pesanteur des planetes qui les porte vers le soleil, jointe à quelque tourbillon qui les emporte, ou à leur propre impetuosité, peut venir le mouvement Elliptique de Kepler, qui satisfait si bien aux apparences. Un homme incapable de gouter les speculations profondes applaudira d'abord aux Peripateticiens, et traitera nos Mathematiciens de reveurs. Quelque vieux Galeniste en fera autant par rapport aux facultés de l'ecole, il en admettra une chylifique, une chymifique et une sanguifique, et il en assignera expres à chaque operation; il croira d'avoir fait merveilles, et se moquera de ce qu'il appellera les chimeres des modernes, qui pretendent expliquer mecaniquement ce qui se passe dans le corps d'un animal.

153. L'explication de la cause du mal par un principe particulier, per principium maleficum, est de la même nature. Le mal n'en a point besoin, non plus que le froid et les tenebres: il n'y a point de primum frigidum, ny de principe des tenebres. Le mal même ne vient que de la privation; le positif n'y entre que par concomitance, comme l'actif entre par concomitance dans le froid. Nous voyons que l'eau en se gelant est capable de rompre un canon de mousquet, où elle est enfermée; et cependant le froid est une certaine privation de la force, il ne vient que de la diminution d'un mouvement qui ecarte les particules des fluides. Lorsque ce mouvement ecartant s'affoiblit dans l'eau par le froid, les parcelles de l'air comprimé cachées dans l'eau se ramassent; et devenant plus grandes, elles deviennent plus capables d'agir au dehors par leur ressort. Car la resistance que les surfaces des parties de l'air trouvent dans l'eau, et qui s'oppose à l'effort que ces parties font pour se dilater, est bien moindre, et par consequent l'effect de l'air plus grand dans de grandes bulles d'air que dans de petites, quand même ces petites jointes ensemble feroient autant de masse que les grandes, parce que les resistances, c'est à dire les surfaces, croissent comme les quarrés; et les efforts, c'est à dire les contenus, ou les solidités des spheres d'air comprimé, croissent comme les cubes des diametres. Ainsi c'est par accident que la privation enveloppe de l'action et de la force. J'ay déja montré cy dessus, comment la privation suffit pour causer l'erreur et la malice, et comment Dieu est porté à les souffrir, sans qu'il y ait de malignité en luy. Le mal vient de la privation; le positif et l'action en naissent par accident, comme la force nait du froid.

154. Ce que M. Bayle fait dire aux Pauliciens p. 2323 n'est point concluant, savoir que le franc arbitre doit venir de deux principes, afin qu'il puisse se tourner vers le bien et vers le mal: car étant simple en luy même, il devroit plustost venir d'un principe neutre, si ce raisonnement avoit lieu. Mais le franc arbitre va au bien, et s'il rencontre le mal, c'est par accident, c'est que ce mal est caché sous le bien, et comme masqué. Ces paroles qu'Ovide donne à Medée,

Video meliora proboque,
Deteriora sequor,

signifient que le bien honnete est surmonté par le bien agreable, qui fait plus d'impression sur les ames, quand elles se trouvent agitées par les passions.

155. Au reste, M. Bayle luy même fournit une bonne reponse à Melissus, mais il la combat un peu apres. Voicy ses paroles p. 2025: Si Melissus consulte les notions de l'ordre, il repondra que l'homme n'étoit point mechant, lorsque Dieu le fit; il dira que l'homme reçut de Dieu un etat heureux, mais que n'ayant pas suivi les lumieres de la conscience, qui selon l'intention de son auteur le devoient conduire par le chemin de la vertu, il est devenu mechant, et qu'il a merité que Dieu souverainement bon luy fit sentir les effects de sa colere. Ce n'est donc point Dieu qui est la cause du mal moral, mais il est la cause du mal physique, c'est à dire de la punition du mal moral, punition qui bien loin d'être incompatible avec le principe souverainement bon, emane necessairement de l'un des ses attributs, je veux dire de sa justice, qui ne luy est pas moins essentielle que sa bonté. Cette reponse, la plus raisonnable que Melissus puisse faire, est au fond belle et solide, mais elle peut être combattue par quelque chose de plus specieux et de plus eblouissant. C'est que Zoroastre objecte que le principe infiniment bon devoit creer l'homme non seulement sans le mal actuel, mais encor sans l'inclination au mal; que Dieu, ayant prevu le peché avec toutes les suites, le devoit empêcher; qu'il devoit determiner l'homme au bien moral, et ne luy laisser aucune force de se porter au crime. Cela est bien aisé à dire, mais il n'est point faisable en suivant les principes de l'ordre: il n'auroit pas pu être executé sans des miracles perpetuels. L'ignorance, l'erreur et la malice se suivent naturellement dans les animaux faits comme nous sommes: falloit il donc que cette espece manquât à l'univers? je ne doute point qu'elle n'y soit trop importante malgré toutes ses foiblesses, pour que Dieu ait pu consentir à l'abolir.

156. M. Bayle, dans l'article intitulé Pauliciens, qu'il a mis dans son Dictionnaire, poursuit ce qu'il a debité dans l'article des Manichéens. Selon luy (p. 2330. lit. H.) les orthodoxes semblent admettre deux premiers principes, en faisant le diable auteur du peché. M. Becker ci devant Ministre d'Amsterdam, auteur du livre qui a pour titre Le Monde enchanté, a fait valoir cette pensée, pour faire comprendre qu'on ne devoit point donner une puissance et une autorité au diable, qui le mettroit en parallele avec Dieu; en quoy il a raison: mais il pousse trop loin les consequences. Et l'auteur du livre intitulé ἀποκατάστασις πάντων

croit que si le Diable n'étoit jamais vaincu et depouillé, s'il gardoit tousjours sa proye, si le titre d'invincible luy appartenoit, cela feroit tort à la gloire de Dieu. Mais c'est un miserable avantage de garder ceux qu'on a seduits, pour être tousjours puni avec eux. Et quant à la cause du mal, il est vray, que le Diable est l'auteur du peché: mais l'origine du peché vient de plus loin, sa source est dans l'imperfection originale des creatures: cela les rend capables de pecher; et il y a des circonstances dans la suite des choses, qui font que cette puissance est mise en acte.

157. Les Diables étoient des Anges comme les autres avant leur chute, et l'on croit que leur chef en étoit un des principaux: mais l'Ecriture ne s'explique pas assés là dessus. Le passage d'Apocalypse, qui parle du combat avec le Dragon, comme d'une vision, y laisse bien des doutes, et ne developpe pas assés une chose dont les autres auteurs sacrés ne parlent presque pas. Ce n'est pas icy le lieu d'entrer dans cette discussion, et il faut tousjours avouer icy que l'opinion commune convient le mieux au texte sacré. M. Bayle examine quelques reponses de S. Basile, de Lactance et d'autres sur l'origine du mal, mais comme elles roulent sur le mal physique, je differe d'en parler, et je continueray d'examiner les difficultés sur la cause morale du mal moral, qui se trouvent dans plusieurs endroits des ouvrages de nostre habile auteur.

158. Il combat la permission de ce mal, il voudroit qu'on avouât que Dieu le veut. Il cite ces paroles de Calvin (sur la Genese, chap. 3): Les oreilles d'aucuns sont offensées, quand on dit que Dieu l'a voulu. Mais je vous prie, qu'est ce autre chose de la permission de celuy qui a droit de defendre, ou plustost qui a la chose en main, qu'un vouloir? M. Bayle explique ces paroles de Calvin, et celles qui precedent, comme s'il avouoit que Dieu a voulu la chute d'Adam, non pas entant qu'elle étoit un crime, mais sous quelque autre notion qui ne nous est pas connue. Il cite des casuistes un peu relachés, qui disent qu'un fils peut souhaiter la mort de son pere, non pas entant qu'elle est un mal à son egard, mais entant qu'elle est un bien pour ses heritiers. Rep. aux Quest. ch. 147. p. 850. Je trouve que Calvin dit seulement que Dieu a voulu que l'homme tombât, pour certaine cause qui nous est inconnue. Dans le fond, quand il s'agit d'une volonté decisive, c'est à dire d'un decret, ces distinctions sont inutiles: l'on veut l'action avec toutes ses qualités, s'il est vray qu'on la

veuille. Mais quand c'est un crime, Dieu ne peut que le vouloir permettre: le crime n'est ny fin, ny moyen, il est seulement une condition sine qua non; ainsi il n'est pas l'objet d'une volonté directe, comme je l'ay déja montré cy dessus. Dieu ne le peut empêcher, sans agir contre ce qu'il se doit, sans faire quelque chose qui seroit pis que le crime de l'homme, sans violer la regle du meilleur; ce qui seroit detruire la divinité, comme j'ay déja remarqué. Dieu est donc obligé par une necessité morale, qui se trouve en luy même, de permettre le mal moral des Creatures. C'est là precisement le cas où la volonté d'un sage n'est que permissive. Je l'ay déja dit: il est obligé de permettre le crime d'autruy, quand il ne le sauroit empêcher sans manquer luy même à ce qu'il se doit.

159. Mais entre toutes les combinaisons infinies (dit M. Bayle p. 853) il a plu à Dieu d'en choisir une, où Adam devoit pecher et il l'a rendue future par son decret preferablement à toutes les autres. Fort bien, c'est parler mon langage; pourveu qu'on l'entende des combinaisons qui composent tout l'univers. Vous ne ferés donc jamais comprendre (adjoute-t-il) que Dieu n'ait pas voulu qu'Eve et Adam pechassent, puisqu'il a rejeté toutes les combinaisons où ils n'eussent pas peché. Mais la chose est fort aisée à comprendre en general, par tout ce que nous venons de dire. Cette combinaison qui fait tout l'univers, est la meilleure; Dieu donc ne put se dispenser de la choisir, sans faire un manquement, et plustost que d'en faire un, ce qui luy est absolument inconvenable, il permet le manquement ou le peché de l'homme qui est enveloppé dans cette combinaison.

160. M. Jacquelot avec d'autres habiles hommes ne s'eloigne pas de mon sentiment, comme lorsqu'il dit p. 186. de son traité de la Conformité de la Foy avec la Raison: Ceux qui s'embarrassent de ces difficultés, semblent avoir la vue trop bornée, et vouloir reduire tous les desseins de Dieu à leur propres interets. Quand Dieu a formé l'univers, il n'avoit d'autre vue, que luy même et sa propre gloire, de sorte que si nous avions la connoissance de toutes les creatures, de leur diverses combinaisons et de leur differens rapports, nous comprendrions sans peine que l'univers repond parfaitement à la sagesse infinie du Tout puissant. Il dit ailleurs (p. 232): Supposé, par impossible, que Dieu

n'ait pu empêcher le mauvais usage du franc arbitre sans l'aneantir, on conviendra que sa sagesse et sa gloire l'ayant determiné à former des creatures libres, cette puissante raison devoit l'emporter sur les facheuses suites que pourroit avoir cette liberté. J'ay taché de le developper encor davantage par la raison du meilleur et par la necessité morale qu'il y a en Dieu de faire ce choix, malgré le peché de quelques Creatures qui y est attaché. Je crois avoir coupé jusqu'à la racine de la difficulté: cependant je suis bien aise, pour donner plus de jour à la matiere, d'appliquer mon principe des solutions aux difficultés particulieres de M. Bayle.

161. En voicy une, proposée en ces termes (ch. 148. p. 856): Seroit il de la bonté d'un Prince 1. de donner à cent messagers autant d'argent qu'il en faut pour un voyage de deux cents lieues? 2. de promettre une recompense à tous ceux qui acheveroient le voyage sans avoir rien emprunté et de menacer de la prison tous ceux à qui leur argent n'auroit pas suffi? 3. de faire choix de cent personnes, dont il sauroit certainement qu'il n'y en auroit que deux qui meriteroient la recompense, les 98 autres devant trouver en chemin ou une maitresse ou un joueur ou quelque autre chose, qui leur feroit faire des frais, et qu'il auroit eu soin luy même de disposer en certains endroits de la route? 4. d'emprisonner actuellement 98 de ces messagers, dès qu'ils seroient de retour? N'est-il pas de la derniere evidence qu'il n'auroit aucune bonté pour eux, et qu'au contraire il leur destineroit, non pas la recompense proposée, mais la prison? Ils la meriteroient: soit; mais celuy qui aura voulu qu'ils la meritassent, et qui les auroit mis dans le chemin infaillible de la meriter, seroit-il digne d'être appellé bon, sous pretexte qu'il auroit recompensé les deux autres? Ce ne seroit pas sans doute cette raison, qui luy feroit meriter le titre de bon; mais d'autres circonstances y peuvent concourir, qui seroient capables de le rendre digne de louanges de ce qu'il s'est servi de cet artifice pour connoitre ces gens là, et pour en faire un triage, comme Gedeon se servit de quelques moyens extraordinaires pour choisir les plus vaillans et les moins delicats d'entre ses soldats. Et quand le Prince connoitroit déja le naturel de tous ces

messagers, ne peut il point les mettre à cette epreuve pour les faire connoitre encor aux autres? Et quoyque ces raisons ne soyent pas applicables à Dieu, elles ne laissent pas de faire comprendre qu'une action comme celle de ce Prince peut paroitre absurde, quand on la detache des circonstances qui en peuvent marquer la cause. A plus forte raison doit on juger que Dieu a bien fait, et que nous le verrions, si nous connoissions tout ce qu'il a fait.

162. M. Descartes dans une lettre à Madame la Princesse Elisabeth (vol. 1. lett. 10) s'est servi d'une autre comparaison pour accorder la liberté humaine avec la toute puissance de Dieu. Il suppose un Monarque qui a defendu les duels, et qui sachant certainement que deux gentils hommes se battront, s'ils se rencontrent, prend des mesures infaillibles pour les faire rencontrer. Ils se rencontrent en effect, ils se battent: leur desobeissance à la loi est un effect de leur franc arbitre, ils sont punissables. Ce qu'un Roy peut faire en cela (adjoute-t-il) touchant quelques actions libres de ses sujets, Dieu qui a une prescience et une puissance infinie, le fait infailliblement touchant toutes celles des hommes. Et avant qu'il nous ait envoyez en ce monde, il a sceu exactement quelles seroient toutes les inclinations de nostre volonté, c'est luy même qui les a mises en nous, c'est luy aussi qui a disposé toutes les autres choses qui sont hors de nous, pour faire que tels et tels objets se presentassent à nos sens à tel et tel temps, à l'occasion desquels il a sceu que nostre libre arbitre nous determineroit à telle ou telle chose, et il l'a ainsi voulu; mais il n'a pas voulu pour cela l'y contraindre. Et comme on peut distinguer en ce Roy deux differens degrez de volonté, l'un par lequel il a voulu que ces Gentilshommes se battissent, puisqu'il a fait qu'ils se rencontrassent; et l'autre, par lequel il ne l'a pas voulu, puisqu'il a defendu les duels; ainsi les Theologiens distinguent en Dieu une volonté absolue et independante, par laquelle il veut que toutes choses se fassent ainsi qu'elles se font; et une autre qui est relative, et qui se rapporte au merite ou demerite des hommes, par laquelle il veut qu'on obeisse à ses Loix. (Descartes lettre 10. du 1. vol. pag. 51. 52. Conferés avec cela ce que M. Arnauld tom. 2. pag. 288. et suiv. de ses Reflexions sur

le systeme de Mallebranche rapporte de Thomas d'Aquin sur la volonté antecedente et consequente de Dieu.)

163. Voicy ce que M. Bayle y repond (Rep. au Provinc. ch. 154. p. 943): Ce grand Philosophe s'abuse beaucoup, ce me semble. Il n'y auroit dans ce Monarque aucun degré de volonté, ny petit, ny grand, que ces deux Gentilshommes obeissent à la loi, et ne se batissent pas. Il voudroit pleinement et uniquement qu'ils se batissent. Cela ne les disculperoit pas, ils ne suivroient que leur passion, ils ignoreroient qu'ils se conforment à la volonté de leur Souverain; mais celui-ci seroit veritablement la cause morale de leur combat, et il ne le souhaiteroit pas plus pleinement, quand même il leur en inspireroit l'envie, ou qu'il leur en donneroit l'ordre. Representés vous deux Princes, dont chacun souhaite que son fils ainé s'empoisonne. L'un employe la contrainte, l'autre se contente de causer clandestinement un chagrin qu'il sait suffisant à porter son fils à s'empoisonner. Douterés vous que la volonté du dernier soit moins complete que la volonté de l'autre? M. Descartes suppose donc un fait faux et ne resout point la difficulté.

164. Il faut avouer que M. Descartes parle un peu cruement de la volonté de Dieu à l'egard du mal, en disant non seulement que Dieu a sçu que nostre libre arbitre nous determineroit à telle ou telle chose, mais aussi qu'il l'a aussi voulu, quoyqu'il n'ait pas voulu pour cela l'y contraindre. Il ne parle pas moins durement dans la huitieme lettre du même volume, en disant qu'il n'entre pas la moindre pensée dans l'esprit d'un homme, que Dieu ne veuille et n'ait voulu de toute eternité qu'elle y entrât. Calvin n'a jamais rien dit de plus dur, et tout cela ne sauroit être excusé qu'en sous-entendant une volonté permissive. La solution de M. Descartes revient à la distinction entre la volonté du signe et la volonté du bon plaisir (inter voluntatem signi et beneplaciti) que les modernes ont prise des Scolastiques, quant aux termes, mais à laquelle ils ont donné un sens qui n'est pas ordinaire chés les Anciens. Il est vray que Dieu peut commander quelque chose, sans vouloir que cela se fasse, comme lorsqu'il commanda à Abraham de sacrifier son fils: il vouloit l'obeissance, et il ne vouloit point l'action. Mais lorsque Dieu commande l'action vertueuse et defend le peché, il veut veritablement ce

qu'il ordonne, mais ce n'est que par une volonté antecedente, comme je l'ay expliqué plus d'une fois.

165. La comparaison de M. Descartes n'est donc point satisfaisante, mais elle le peut devenir. Il faudroit changer un peu le fait, en inventant quelque raison qui obligeât le Prince à faire ou à permettre que les deux ennemis se rencontrassent. Il faut, par exemple, qu'ils se trouvent ensemble à l'armée, ou en d'autres fonctions indispensables, ce que le Prince luy même ne peut empêcher sans exposer son etat, comme par exemple, si l'absence de l'un ou de l'autre étoit capable de faire eclipser de l'armée quantité de personnes de son parti, ou feroit murmurer les soldats, et causeroit quelque grand desordre. En ce cas donc, on peut dire que le Prince ne veut point le duel: il le sçait, mais il le permet cependant, car il aime mieux permettre le peché d'autruy que d'en commettre un luy même. Ainsi cette comparaison rectifiée peut servir, pourvu qu'on remarque la différence qu'il y a entre Dieu et le Prince. Le Prince est obligé à cette permission par son impuissance; un Monarque plus puissant n'auroit point besoin de tous ces egards: mais Dieu, qui peut tout ce qui est possible, ne permet le peché que parce qu'il est absolument impossible à qui que ce soit de mieux faire. L'action du Prince n'est peutêtre point sans chagrin et sans regret. Ce regret vient de son imperfection, dont il a le sentiment; c'est en quoy consiste le deplaisir. Dieu est incapable d'en avoir, et n'en trouve pas aussi de sujet; il sent infiniment sa propre perfection, et même l'on peut dire que l'imperfection dans les creatures detachées luy tourne en perfection par rapport au tout, et qu'elle est un surcroit de gloire pour le Createur. Que peut on vouloir de plus, quand on possede une sagesse immense, et quand on est aussi puissant que sage; quand on peut tout, et quand on a le meilleur?

166. Apres avoir compris ces choses, il me semble qu'on est assés aguerri contre les objections les plus fortes et les plus animées. Nous ne les avons point dissimulées: mais il y en a quelques unes que nous ne ferons que toucher, parcequ'elles sont trop odieuses. Les Remontrans et M. Bayle (Rep. au Provinc. chap. 152. fin. pag. 919. Tom. III.) alleguent S. Augustin, disant, crudelem esse misericordiam velle aliquem miserum esse ut eius verearis: on cite dans le même sens Seneque de Benef. L. 6. c. 36. 37. J'avoue qu'on auroit quelque raison d'opposer cela à ceux qui croiroient que Dieu n'a point eu d'autre cause

de permettre le peché que le dessein d'avoir de quoy exercer la justice punitive contre la pluspart des hommes, et sa misericorde envers un petit nombre d'elûs. Mais il faut juger que Dieu a eu des raisons de sa permission du peché, plus dignes de luy et plus profondes par rapport à nous. On a osé comparer encor le procedé de Dieu à celuy d'un Caligula, qui fait écrire ses Edits d'un caractere si menu, et les fait afficher dans un lieu si elevé, qu'il n'est pas possible de les lire; à celuy d'une mere qui neglige l'honneur de sa fille, pour parvenir à ses fins interessées; à celle de la Reine Catherine de Medicis, qu'on dit avoir eté complice des galanteries de ses demoiselles, pour apprendre les intrigues des grands; et même à celle de Tibere, qui fit en sorte, par le ministere extraordinaire du bourreau, que la loy qui defendoit de soumettre une pucelle au supplice ordinaire, n'eût alors point de lieu dans la fille de Sejan. Cette derniere comparaison a eté mise en avant par Pierre Bertius, Arminien alors, mais qui a eté enfin de la communion Romaine. Et on a fait un parallele choquant entre Dieu et Tibere, qui est rapporté tout au long par M. André Caroli dans son Memorabilia Ecclesiastica du siecle passé, comme M. Bayle le remarque. Bertius l'a employé contre les Gomaristes. Je crois que ces sortes d'argumens n'ont lieu que contre ceux qui pretendent que la justice est une chose arbitraire par rapport à Dieu; ou qu'il a un pouvoir despotique, qui peut aller jusqu'à pouvoir damner des innocens; ou enfin, que le bien n'est pas le motif de ses actions.

167. L'on fit en ce même temps une satire ingenieuse contre les Gomaristes, intitulée Fur praedestinatus, de gepredestineerde dief, où l'on introduit un voleur condamné à être pendu, qui attribue à Dieu tout ce qu'il a fait de mauvais, qui se croit predestiné au salut non obstant ses mechantes actions, qui s'imagine que cette creance luy suffit, et qui bat par des argumens ad hominem un Ministre Contre-remonstrant appellé pour le preparer à la mort: mais ce voleur est enfin converti par un ancien pâsteur deposé à cause de l'Arminianisme, que le geolier ayant pitié du criminel, et de la foiblesse du Ministre, luy avoit amené en cachette. On a repondu à ce libelle, mais les reponses aux satires ne plaisent jamais autant que les satires mêmes. M. Bayle (Rep. au Provinc. ch. 154. T. III. p. 938) dit que ce livre fut imprimé en Angleterre du temps de Cromwel, et il paroit n'avoir pas eté informé que ce n'a eté

qu'une traduction de l'original Flamand bien plus ancien. Il adjoute que le Docteur George Kendal en donna la refutation à Oxford l'an 1657, sous le titre de *Fur pro Tribunali*, et que le dialogue y est inseré. Ce dialogue presuppose contre la verité, que les contre-remonstrans font Dieu cause du mal, et enseignent une espece de predestination à la Mahometane, où il est indifferent de faire bien ou mal, et où il suffit pour être predestiné, de s'imaginer qu'on l'est. Ils n'ont garde d'aller si loin; cependant il est vray qu'il y a parmy eux quelques Supralapsaires et autres, qui ont de la peine à se bien expliquer sur la justice de Dieu, et sur les principes de la pieté et de la morale de l'homme, parce qu'ils conçoivent un despotisme en Dieu, et demandent que l'homme se persuade sans raison la certitude absolue de son election, ce qui est sujet à des suites dangereuses. Mais tous ceux qui reconnoissent que Dieu produit le meilleur plan, qu'il a choisi entre toutes les idées possibles de l'univers, qu'il y trouve l'homme porté par l'imperfection originale des creatures à abuser de son libre arbitre et à se plonger dans la misere; que Dieu empêche le peché et la misere, autant que la perfection de l'univers, qui est un ecoulement de la sienne, le peut permettre; ceux là, dis je, font voir plus distinctement que l'intention de Dieu est la plus droite et la plus sainte du monde, que la Creature seule est coupable, que sa limitation ou imperfection originale est la source de sa malice, que sa mauvaise volonté est la seule cause de sa misere, qu'on ne sauroit être destiné au salut sans l'être aussi à la sainteté des enfans de Dieu, et que toute l'esperance qu'on peut avoir d'être elû, ne peut être fondée que sur la bonne volonté qu'on se sent par la grace de Dieu.

168. L'on oppose encor des *considerations metaphysiques* à nostre explication de la cause morale du mal moral; mais elles nous embarrasseront moins, puisque nous avons ecarté les objections tirées des raisons morales, qui frappoient davantage. Ces considerations metaphysiques regardent la nature du *possible* et du *necessaire*; elles vont contre le fondement que nous avons posé, que Dieu a choisi le meilleur de tous les univers possibles. Il y a eu des philosophes qui ont soutenu qu'il n'y a rien de possible, que ce qui arrive effectivement. Ce sont les mêmes qui ont cru ou ont pu croire, que tout est necessaire absolument. Quelques uns ont eté de ce sentiment, parce qu'ils admettoient une necessité brute et aveugle, dans la cause de l'existence des choses: et ce

sont ceux que nous avons le plus de sujet de combattre. Mais il y en a d'autres qui ne se trompent que parce qu'ils abusent des termes. Ils confondent la necessité morale avec la necessité metaphysique: ils s'imaginent que Dieu ne pouvant point manquer de faire le mieux, cela luy ôte la liberté, et donne aux choses cette necessité, que les Philosophes et les Theologiens tachent d'eviter. Il n'y a qu'une dispute de mots avec ces auteurs là, pourvu qu'ils accordent effectivement que Dieu choisit et fait le meilleur. Mais il y en a d'autres qui vont plus loin, ils croyent que Dieu auroit pu mieux faire; et c'est un sentiment qui doit être rejetté: car quoyqu'il n'ôte pas tout à fait la sagesse et la bonté à Dieu, comme font les auteurs de la necessité aveugle, il y met des bornes, ce qui est donner atteinte à sa supreme perfection.

169. La question de la possibilité des choses qui n'arrivent point, a eté déja examiné par les anciens. Il paroit qu'Epicure, pour conserver la liberté et pour eviter une necessité absolue, a soutenu apres Aristote, que les futurs contingens n'étoient point capables d'une verité determinée. Car s'il étoit vray hier que j'écrirois aujourdhuy, il ne pouvoit donc point manquer d'arriver, il étoit déja necessaire; et par la même raison, il étoit de toute eternité. Ainsi tout ce qui arrive est necessaire, et il est impossible qu'il en puisse aller autrement. Mais cela n'étant point, il s'ensuivroit selon luy, que les futurs contingens n'ont point de verité determinée. Pour soutenir ce sentiment, Epicure se laissa aller à nier le premier et le plus grand principe des verités de raison, il nioit que toute enonciation fût ou vraye ou fausse. Car voicy comment on le poussoit à bout: Vous niés qu'il fût vray hier que j'écrirois aujourdhuy, il étoit donc faux. Le bon homme ne pouvant admettre cette conclusion, fut obligé de dire qu'il n'étoit ny vray ny faux. Apres cela, il n'a point besoin d'être refuté, et Chrysippe se pouvoit dispenser de la peine qu'il prenoit de confirmer le grand principe des contradictoires, suivant le rapport de Ciceron dans son livre de Fato: Contendit omnes nervos Chrysippus ut persuadeat omne Ἀξίωμα aut verum esse aut falsum. Ut enim Epicurus veretur ne si hoc concesserit, concedendum sit, fato fieri quaecunque fiant; si enim alterum ex aeternitate verum sit, esse id etiam certum; si certum, etiam necessarium; ita et necessitatem et fatum confirmari putat; sic Chrysippus metuit, ne non, si non obtinuerit omne quod enun-

cietur aut verum esse aut falsum, omnia fato fieri possint ex causis aeternis rerum futurarum. M. Bayle remarque (Diction. articl. Epicure let. T. p. 1141) que ny l'un ny l'autre de ces deux grands Philosophes (Epicure et Chrysippe) n'a compris que la verité de cette maxime, toute proposition est vraye ou fausse, est independante de ce qu'on appelle fatum: elle ne pouvoit donc point servir de preuve à l'existence du fatum, comme Chrysippe le pretendoit, et comme Epicure le craignoit. Chrysippe n'eût pu accorder sans se faire tort, qu'il y a des propositions qui ne sont ny vrayes ny fausses; mais il ne gagnoit rien à etablir le contraire: car soit qu'il y ait des causes libres, soit qu'il n'y en ait point, il est egalement vray que cette proposition, le Grand Mogol ira demain à la chasse, est vraye ou fausse. On a eu raison de considerer comme ridicule ce discours de Tiresias: tout ce que je dirai arrivera, ou non, car le grand Apollon me confere la faculté de prophetiser. Si par impossible il n'y avoit point de Dieu, il seroit pourtant certain, que tout ce que le plus grand fou du monde prediroit, arriveroit ou n'arriveroit pas. C'est à quoy ny Chrysippe, ny Epicure ne prenoient pas garde. Ciceron, lib. 1 de Nat. Deorum, a tres bien jugé des echappatoires des Epicuriens (comme M. Bayle le remarque vers la fin de la même page) qu'il seroit beaucoup moins honteux d'avouer que l'on ne peut pas repondre à son adversaire, que de recourir à de semblables reponses. Cependant nous verrons que M. Bayle luy même a confondu le certain avec le necessaire, quand il a pretendu que le choix du meilleur rendoit les choses necessaires.

170. Venons maintenant à la possibilité des choses qui n'arrivent point, et donnons les propres paroles de M. Bayle, quoyqu'un peu prolixes. Voicy comment il en parle dans son Dictionnaire (article Chrysippe let. S. p. 929): La tres fameuse dispute des choses possibles et des choses impossibles devoit sa naissance à la doctrine des Stoïciens touchant le destin. Il s'agissoit de savoir, si parmy les choses qui n'ont jamais eté et qui ne seront jamais, il y en a de possibles; ou si tout ce qui n'est point, tout ce qui n'a jamais eté, tout ce qui ne sera jamais, étoit impossible. Un fameux Dialecticien de la secte de Megare nommé Diodore prit la

negative sur la premiere de ces deux questions, et l'affirmative sur la seconde; mais Chrysippe le combattit fortement. Voici deux passages de Ciceron (epist. 4. lib. 9. ad familiar.): περὶ δυνατῶν me scito κατὰ Διόδωρον κρίνειν. Quapropter si venturus es, scito necesse esse te venire. Sin autem non es, τῶν ἀδυνάτων est te venire. Nunc vide utra te κρίσις magis delectet, Χρυσιππεία ne, an haec; quam noster Diodorus (un Stoïcien qui avoit logé long temps chez Ciceron) non concoquebat. Ceci est tiré d'une lettre que Ciceron écrivit à Varron. Il expose plus amplement tout l'état de la question dans le petit livre de Fato. J'en vais citer quelque morceaux (Cic. de Fato p. m. 65): Vigila, Chrysippe, ne tuam causam, in qua tibi cum Diodoro valente Dialectico magna luctatio est, deseras omne ergo quod falsum dicitur in futuro, id fieri non potest. At hoc, Chrysippe, minime vis, maximeque tibi de hoc ipso cum Diodoro certamen est. Ille enim id solum fieri posse dicit, quod aut sit verum, aut futurum sit verum; et quicquid futurum sit, id dicit fieri necesse est; et quicquid non sit futurum, id negat fieri posse. Tu etiam quae non sint futura, posse fieri dicis, ut frangi hanc gemmam, etiamsi id nunquam futurum sit: neque necesse fuisse Cypselum regnare Corinthi, quamquam id millesimo ante anno Apollinis Oraculo editum esset Placet Diodoro, id solum fieri posse, quod aut verum sit, aut verum futurum sit: qui locus attingit hanc quaestionem, nihil fieri, quod non necesse fuerit: et quicquid fieri possit, id aut esse jam, aut futurum esse: nec magis commutari ex veris in falsa ea posse quae futura sunt, quam ea quae facta sunt: sed in factis immutabilitatem apparere; in futuris quibusdam, quia non apparent, ne inesse quidem videri: ut in eo qui mortifero morbo urgeatur, verum sit, hic morietur hoc morbo; at hoc idem si vere dicatur in eo, in quo tanta vis morbi non appareat, nihilominus futurum sit. Ita fit ut commutatio ex vero in falsum, ne in futuro quidem ulla fieri possit. Ciceron fait assez comprendre que Chrysippe se trouvoit souvent embarrassé dans cette dispute, et il ne s'en faut pas etonner: car le parti qu'il avoit pris n'étoit point lié avec son dogme de la destinée, et s'il eût

sçû ou s'il eût osé raisonner consequemment, il eût adopté de bon coeur toute l'hypothese de Diodore. On a pu voir ci-dessus que la liberté qu'il donnoit à l'ame, et sa comparaison du cylindre, n'empêchoient pas qu'au fond tous les actes de la volonté humaine ne fussent des suites inevitables du destin; d'où il resulte que tout ce qui n'arrive pas est impossible, et qu'il n'y a rien de possible que ce qui se fait actuellement. Plutarque (de Stoicor. repugn. pag. 1053. 1054) le bat en ruine, tant sur cela que sur sa dispute avec Diodore, et luy soutient que son opinion de la possibilité est tout-à-fait opposée à la doctrine du fatum. Remarquez que les plus illustres Stoïciens avoient écrit sur cette matiere sans suivre la même route. Arrien (in Epict. lib. 2. c. 29. p. m. 166) en a nommé quatre, qui sont Chrysippe, Cleanthe, Archideme et Antipater. Il temoigne un grand mepris pour cette dispute, et il ne falloit pas que M. Menage le citât comme un ecrivain qui avoit parlé (citatur honorifice apud Arrianum Menag. in Laert. l. 7. 341) honorablement de l'ouvrage de Chrysippe περὶ δυνατῶν, car assurement ces paroles, γέγραφε δὲ καὶ Χρύσιππος θαυμαστῶς etc. de his rebus mira scripsit Chrysippus etc. ne sont point en ce lieu-là un éloge. Cela paroit par ce qui precede et par ce qui suit. Denys d'Halicarnasse (de collocat. verbor. c. 17. p. m. 11) fait mention de deux traités de Chrysippe, où sous un titre qui promettoit d'autres choses, on avoit battu bien du pays sur les terres des Logiciens. L'ouvrage étoit intitulé περὶ τῆς συντάξεως τῶν τοῦ λόγου μερῶν, de partium orationis collocatione, et ne traitoit que des propositions vraies et fausses, possibles et impossibles, contingentes, et ambigues etc. matiere que nos Scholastiques ont bien rebattue et bien quintessentiée. Notez que Chrysippe reconnut que les choses passées étoient necessairement veritables, ce que Cleanthe n'avoit point voulu admettre. (Arrian. ubi supra p. m. 165.) Οὐ πᾶν δὲ παρεληλυθὸς ἀληθὲς ἀναγκαῖον ἐστὶ, καθάπερ οἱ περὶ Κλεάνθην φέρεσθαι δοκοῦσι. Non omne praeteritum ex necessitate verum est, ut illi qui Cleanthem sequuntur sentiunt. Nous avons vû (pag. 562. col. 2) ci-dessus qu'on a pretendu que l'Abelard enseignoit

une doctrine qui ressemble à celle de Diodore. Je crois que les Stoïciens s'engagerent à donner plus d'étendue aux choses possibles qu'aux choses futures, afin d'adoucir les consequences odieuses et affreuses que l'on tiroit de leur dogme de la fatalité. Il paroit assés que Ciceron écrivant à Varron ce qu'on vient de copier (lib. 9. Ep. 4. ad familiar.) ne comprenoit pas assés la consequence de l'opinion de Diodore, puisqu'il la trouvoit preferable. Il represente assés bien les opinions des Auteurs dans son libre de fato, mais c'est dommage qu'il n'a pas tousjours adjouté les raisons dont ils se servoient. Plutarque dans son traité des contradictions des Stoïciens et M. Bayle s'etonnent que Chrysippe n'étoit pas du sentiment de Diodore, puisqu'il favorise la fatalité. Mais Chrysippe, et même son maitre Cleanthe, étoient là dessus plus raisonnables qu'on ne pense. On le verra cy dessous. C'est une question, si le passé est plus necessaire que le futur. Cleanthe a eté de ce sentiment. On objecte qu'il est necessaire ex hypothesi que le futur arrive, comme il est necessaire ex hypothesi que le passé soit arrivé. Mais il y a cette difference, qu'il n'est point possible d'agir sur l'état passé, c'est une contradiction; mais il est possible de faire quelque effect sur l'avenir: cependant la necessité hypothetique de l'un et de l'autre est la même; l'un ne peut pas être changé, l'autre ne le sera pas: et cela possé, il ne pourra pas être changé non plus.

171. Le fameux Pierre Abelard a eté d'un sentiment approchant de celuy de Diodore, lorsqu'il a dit que Dieu ne peut faire que ce qu'il fait. C'étoit la troisieme des quatorze propositions tirées de ses ouvrages, qu'on censura dans le Concile de Sens. On l'avoit tirée de son troisieme livre de l'Introduction à la Theologie, où il traite particulierement de la puissance de Dieu. La raison qu'il en donnoit, étoit que Dieu ne peut faire que ce qu'il veut: or il ne peut pas vouloir faire autre chose que ce qu'il fait, parcequ'il est necessaire qu'il veuille tout ce qui est convenable: d'où il s'ensuit que tout ce qu'il ne fait pas n'est pas convenable, qu'il ne peut pas le vouloir faire, et par consequent qu'il ne peut pas le faire. Abelard avoue luy même que cette opinion luy est particuliere, que presque personne n'est de ce sentiment, qu'elle semble contraire à la doctrine des Saints et à la raison, et deroger à la grandeur de Dieu. Il paroit que cet Auteur avoit un peu trop de penchant à parler et à penser

autrement que les autres: car dans le fonds, ce n'étoit qu'une logomachie, il changeoit l'usage des termes. La puissance et la volonté sont des facultés differentes, et dont les objets sont differens aussi; c'est les confondre, que de dire que Dieu ne peut faire que ce qu'il veut. Tout au contraire, entre plusieurs possibles, il ne veut que ce qu'il trouve le meilleur. Car on considere tous les possibles comme les objets de la puissance, mais on considere les choses actuelles et existantes comme les objets de sa volonté decretoire. Abelard l'a reconnu luy même. Il se fait cette objection: Un reprouvé peut être sauvé; mais il ne le sauroit être, que Dieu ne le sauve. Dieu peut donc le sauver, et par consequent faire quelque chose qu'il ne fait pas. Il y repond, que l'on peut bien dire que cet homme peut être sauvé par rapport à la possibilité de la nature humaine, qui est capable du salut: mais que l'on ne peut pas dire que Dieu peut le sauver par rapport à Dieu même, parce qu'il est impossible que Dieu fasse ce qu'il ne doit pas faire. Mais puisqu'il avoue qu'on peut fort bien dire en un sens, absolument parlant et mettant à part la supposition de la reprobation, qu'un tel qui est reprouvé, peut être sauvé; et qu'ainsi souvent ce que Dieu ne fait pas, peut être fait; il pouvoit donc parler comme les autres qui ne l'entendent pas autrement, quand ils disent que Dieu peut sauver cet homme, et qu'il peut faire ce qu'il ne fait pas.

172. Il semble que la pretendue necessité de Wiclef, condamnée par le Concile de Constance, ne vient que de ce même mal-entendu. Je crois que les habiles gens font tort à la Verité et à eux mêmes, lorsqu'il affectent d'employer sans sujet des expressions nouvelles et choquantes. De nos jours, le fameux M. Hobbes a soutenu cette même opinion, que ce qui n'arrive point est impossible. Il la prouve, parce qu'il n'arrive jamais que toutes les conditions requises à une chose qui n'existera point (omnia rei non futurae requisita) se trouvent ensemble: or la chose ne sauroit exister sans cela. Mais qui ne voit que cela ne prouve qu'une impossibilité hypothetique? Il est vray qu'une chose ne sauroit exister, quand une condition requise y manque. Mais comme nous pretendons pouvoir dire que la chose peut exister, quoyqu'elle n'existe pas, nous pretendons de même pouvoir dire que les conditions requises peuvent exister, quoyqu'elles n'existent point. Ainsi l'argument de M. Hobbes laisse la chose où elle est. Cette opinion qu'on a eue de M. Hobbes,

qu'il enseignoit une necessité absolue de toutes choses, l'a fort decrié, et luy auroit fait du tort, quand même c'eût eté son unique erreur.

173. Spinosa est allé plus loin: il paroit avoir enseigné expressement une necessité aveugle, ayant refusé l'entendement et la volonté à l'auteur des choses, et s'imaginant que le bien et la perfection n'ont rapport qu'à nous, et non pas à luy. Il est vray que le sentiment de Spinosa sur ce sujet a quelque chose d'obscur. Car il donne la pensée à Dieu, apres luy avoir ôté l'entendement, cogitationem, non intellectum concedit Deo. Il y a même des endroits, où il se radoucit sur le point de la necessité. Cependant, autant qu'on le peut comprendre, il ne reconnoit point de bonté en Dieu, à proprement parler, et il enseigne que toutes les choses existent par la necessité de la nature Divine, sans que Dieu fasse aucun choix. Nous ne nous amuserons pas icy à refuter un sentiment si mauvais et même si inexplicable. Et le nostre est etabli sur la nature des possibles, c'est à dire des choses qui n'impliquent point de contradiction. Je ne crois point qu'un Spinosiste dise que tous les Romans qu'on peut imaginer, existent reellement à present, ou ont existé, ou existeront encor dans quelque endroit de l'Univers. Cependant on ne sauroit nier que des Romans, comme ceux de Mademoiselle de Scudery, ou comme l'Octavia, ne soyent possibles. Opposons luy donc ces paroles de M. Bayle, qui sont assés à mon gré, p. 390. C'est aujourdhuy (dit il) un grand embarras pour les Spinosistes, que de voir que selon leur hypothese il a eté aussi impossible de toute eternité que Spinosa, par exemple, ne mourût pas à la Haye, qu'il est impossible que deux et deux soyent six. Ils sentent bien que c'est une consequence necessaire de leur doctrine, et une consequence qui rebute, qui effarouche, qui souleve les esprits par l'absurdité qu'elle renferme, diametralement opposée au sens commun. Ils ne sont pas bien aises que l'on sache qu'ils renversent une maxime aussi universelle et aussi evidente que cellecy: Tout ce qui implique contradiction est impossible, et tout ce qui n'implique point contradiction est possible.

174. On peut dire de M. Bayle: Ubi bene, nemo melius, quoyqu'on ne puisse pas dire de luy, ce qu'on disoit d'Origene, ubi male, nemo pejus. J'adjouteray seulement que ce qu'on vient de marquer comme une maxime, est même la definition du possible et de l'impos-

sible. Cependant M. Bayle y joint icy un mot sur la fin, qui gâte un peu ce qu'il a dit avec tant de raison. Or quelle contradiction y auroit-il en ce que Spinosa seroit mort à Leide? la nature auroit elle eté moins parfaite, moins sage, moins puissante? Il confond icy ce qui est impossible, parce qu'il implique contradiction, avec ce qui ne sauroit arriver, parce qu'il n'est pas propre à être choisi. Il est vray qu'il n'y auroit point eu de contradiction dans la supposition que Spinosa fût mort à Leide, et non pas à la Haye; il n'y auroit rien de si possible: la chose étoit donc indifferente par rapport à la puissance de Dieu. Mais il ne faut pas s'imaginer qu'aucun evenement, quelque petit qu'il soit, puisse être conçu comme indifferent par rapport à sa sagesse et à sa bonté. Jesus Christ a dit divinement bien, que tout est compté jusqu'aux cheveux de nostre tête. Ainsi la sagesse de Dieu ne permettoit pas que cet evenement dont M. Bayle parle, arrivât autrement qu'il n'est arrivé, non pas comme si par luy même il eût merité davantage d'être choisi, mais à cause de sa liaison avec cette suite entiere de l'univers qui a merité d'être preferée. Dire que ce qui est arrivé n'interessoit point la sagesse de Dieu, et en inferer qu'il n'est donc pas necessaire, c'est supposer faux et en inferer mal une conclusion veritable. C'est confondre ce qui est necessaire par une necessité morale, c'est à dire par le principe de la Sagesse et de la Bonté, avec ce qui l'est par une necessité metaphysique et brute, qui a lieu lorsque le contraire implique contradiction. Aussi Spinosa cherchoit il une necessité metaphysique dans les evenemens, il ne croyoit pas que Dieu fût determiné par sa bonté et par sa perfection (que cet auteur traitoit de chimeres par rapport à l'univers), mais par la necessité de sa nature: comme le demicercle est obligé de ne comprendre que des angles droits, sans en avoir ny la connoissance ny la volonté. Car Euclide a montré que tous les angles compris par deux lignes droites, tirées des extremités du diametre vers un point du cercle, sont necessairement droits, et que le contraire implique contradiction.

175. Il y a des gens qui sont allés à l'autre extremité, et sous pretexte d'affranchir la nature Divine du joug de la necessité, ils l'ont voulu rendre tout à fait indifferente, d'une indifference d'equilibre: ne considerant point qu'autant que la necessité metaphysique est absurde par rapport aux actions de Dieu *ad extra*, autant la necessité morale est digne de

luy. C'est une heureuse necessité qui oblige le Sage à bien faire, au lieu que l'indifference par rapport au bien et au mal seroit la marque d'un defaut de bonté ou de sagesse. Outre que l'indifference en elle même qui tiendroit la volonté dans un parfait equilibre, seroit une chimere, comme il a eté montré cy dessus: elle choqueroit le grand principe de la raison determinante.

176. Ceux qui croyent que Dieu a etabli le bien et le mal par un decret arbitraire, tombent dans ce sentiment etrange d'une pure indifference, et dans d'autres absurdités encor plus etranges. Ils luy ôtent le titre de bon; car quel sujet pourroit on avoir de le louer de ce qu'il a fait, s'il avoit fait egalement bien en faisant tout autre chose? Et je me suis etonné bien souvent que plusieurs Theologiens Supralapsaires, comme par exemple Samuel Retorfort, Professeur en Theologie en Ecosse, qui a écrit lorsque les controverses avec les Remonstrans étoient le plus en vogue, ont pu donner dans une si etrange pensée. Retorfort (dans son Exercitation apologetique pour la grace) dit positivement que rien n'est injuste ou moralement mauvais par rapport à Dieu, et avant sa defense: ainsi sans cette defense il seroit indifferent d'assassiner ou de sauver un homme, d'aimer Dieu ou de le haïr, de le louer ou de le blasphémer. Il n'y a rien de si deraisonnable: et soit qu'on enseigne que Dieu a etabli le bien et le mal dans une loy positive, soit qu'on soutienne qu'il y a quelque chose de bon et de juste antecedemment à son decret, mais qu'il n'est pas determiné à s'y conformer, et que rien ne l'empêche d'agir injustement, et de damner peutêtre des innocens; l'on dit à peu pres la même chose, et on le deshonore presque egalement. Car si la justice a eté établie arbitrairement et sans aucun sujet, si Dieu y est tombé par une espece de hazard, comme lorsqu'on tire au sort; sa Bonté et sa Sagesse n'y paroissent pas, et il n'y a rien aussi qui l'y attache. Et si c'est par un decret purement arbitraire, sans aucune raison, qu'il a établi ou fait ce que nous appellons la justice et la bonté; il les peut defaire ou en changer la nature, de sorte qu'on n'a aucun sujet de se promettre qu'il les observera tousjours; comme on peut dire qu'il fera, lorsqu'on suppose qu'elles sont fondées en raisons. Il en seroit de même à peu pres si sa justice étoit differente de la nostre, c'est à dire s'il étoit écrit (par exemple) dans son Code, qu'il est juste de rendre des innocens eternellement malheureux. Suivant ces principes, rien aussi n'obligeroit Dieu de

garder sa parole, ou nous asseureroit de son effect. Car pourquoy la loy de la justice, qui porte que les promesses raisonnables doivent être gardées, seroit elle plus inviolable à son egard, que toutes les autres?

177. Tous ces trois dogmes, quoyqu'un peu differens entr'eux, savoir (1) que la nature de la justice est arbitraire, (2) qu'elle est fixe, mais qu'il n'est pas seur que Dieu l'observe, et enfin (3) que la justice que nous connoissons n'est pas celle qu'il observe, detruisent et la confiance en Dieu, qui fait nostre repos, et l'amour de Dieu, qui fait nostre felicité. Rien n'empêche qu'un tel Dieu n'en use en tyran et en ennemi des gens de bien, et qu'il se plaise à ce que nous appellons mal. Pourquoy ne seroit il donc pas aussitost le mauvais principe des Manichéens, que le bon principe unique des Orthodoxes? Au moins seroit il neutre et comme suspendu entre deux, ou même tantost l'un, tantost l'autre; ce qui vaudroit autant que si quelcun disoit qu'Oromasdes et Arimanius regnent tour à tour, selon que l'un ou l'autre est plus fort ou plus adroit. A peu pres comme une femme Mugalle, ayant oui dire apparemment, qu'autres fois sous Chingis-Chan et ses successeurs, sa nation avoit eu l'Empire de la plus grande partie du Septentrion et de l'Orient, avoit dit dernierement aux Moscovites, lorsque M. Isbrand alla à la Chine de la part du Czar par le pays de ces Tartares, que le Dieu des Mugalles avoit eté chassé du Ciel, mais qu'un jour il reprendroit sa place. Le vray Dieu est tousjours le même; la Religion naturelle même demande qu'il soit essentiellement bon et sage, autant que puissant: il n'est gueres plus contraire à la raison et à la pieté, de dire que Dieu agit sans connoissance, que de vouloir qu'il ait une connoissance qui ne trouve point les regles eternelles de la bonté et de la justice parmy ces objets: ou enfin qu'il ait une volonté qui n'ait point d'egard à ces regles.

178. Quelques Theologiens qui ont écrit du droit de Dieu sur les creatures, ont paru luy accorder un droit sans bornes, un pouvoir arbitraire et despotique. Ils ont crû que c'étoit poser la Divinité dans le plus haut point de grandeur et d'elevation, où elle puisse être imaginée; que c'étoit aneantir tellement la creature devant le createur, que le createur ne soit lié d'aucune espece de loix à l'egard de la creature. Il y a des passages de Twisse, de Retorfort et de quelques autres Supralapsaires, qui insinuent que Dieu ne sauroit pecher, quoyqu'il fasse, parce qu'il n'est sujet à aucune loy. M. Bayle luy même juge que cette doctrine est

monstrueuse et contraire à la sainteté de Dieu (Dictionn. v. Pauliciens p. 2332 initio): mais je m'imagine que l'intention de quelques uns de ces auteurs a eté moins mauvaise qu'il ne paroit. Et apparemment sous le nom de droit ils ont entendu, ἀνυπευθυνίαν, un état où l'on n'est responsable à personne de ce qu'on fait. Mais ils n'auront pas nié que Dieu se doit à soy même ce que la bonté et la justice luy demandent. L'on peut voir là dessus l'Apologie de Calvin faite par M. Amyraud: il est vray que Calvin paroit orthodoxe sur ce chapitre, et qu'il n'est nullement du nombre des Supralapsaires outrés.

179. Ainsi quand M. Bayle dit quelque part que S. Paul ne se tire de la predestination que par le droit absolu de Dieu, et par l'incomprehensibilité de ses voyes, on y doit sous-entendre que si on les comprenoit, on les trouveroit conformes à la justice, Dieu ne pouvant user autrement de son pouvoir. S. Paul luy même dit que c'est une profondeur, mais de Sagesse (altitudo sapientiae), et la justice est comprise dans la bonté du Sage. Je trouve que M. Bayle parle tres bien ailleurs de l'application de nous notions de la bonté aux actions de Dieu (Rep. au Provinc. ch. 81. p. 139): Il ne faut point icy pretendre (dit il) que la bonté de l'Estre infini n'est point soumise aux mêmes regles que la bonté de la creature. Car s'il y a en Dieu un attribut qu'on puisse nommer Bonté, il faut que les caracteres de la Bonté en general luy conviennent. Or quand nous reduisons la bonté à l'abstraction la plus generale, nous y trouvons la volonté de faire du bien. Divisés et subdivisés en autant d'especes qu'il vous plaira, cette bonté generale en bonté infinie, en bonté finie, en bonté Royale, en bonté de Pere, en bonté de mari, en bonté de maitre; vous trouverés dans chacune, comme un attribut inseparable, la volonté de faire du bien.

180. Je trouve aussi que M. Bayle combat fort bien le sentiment de ceux qui pretendent que la bonté et la justice dependent uniquement du choix arbitraire de Dieu, et qui s'imaginent que si Dieu avoit eté determiné à agir par la bonté des choses mêmes, il seroit un agent entierement necessité dans ses actions, ce qui ne peut compatir avec la liberté. C'est confondre la necessité metaphysique avec la necessité morale. Voicy ce que M. Bayle oppose à cette erreur (Rep. au Provincial ch. 89. p. 203):

La consequence de cette doctrine sera, qu'avant que Dieu se determinât à créer le monde, il ne voyoit rien de meilleur dans la vertu que dans le vice, et que ses idées ne lui montroient pas que la vertu fût plus digne de son amour que le vice. Cela ne laisse nulle distinction entre le droit naturel et le droit positif; il n'y aura plus rien d'immuable, ou d'indispensable dans la morale; il aura esté aussi possible à Dieu de commander qu'on fût vicieux, que de commander qu'on fût vertueux; et l'on ne pourra pas être assuré que les loix morales ne seront pas un jour abrogées, comme l'ont esté les loix ceremonielles des Juifs. Ceci, en un mot, nous mene tout droit à croire que Dieu a esté l'auteur libre, non seulement de la bonté, de la vertu, mais aussi de la verité et de l'essence des choses. Voila ce qu'une partie des Cartesiens pretendent, et j'avoue que leur sentiment (voyés la continuation des Pensées sur les Cometes pag. 554) pourroit être de quelque usage en certaines rencontres; mais il est combattu par tant de raisons, et sujet à des consequences si facheuses (voyés le chap. 152 de la même continuation) qu'il n'y a guere d'extremités qu'il ne vaille mieux subir, que de se jeter dans celle là. Elle ouvre la porte au Pyrrhonisme le plus outré; car elle donne lieu de pretendre que cette proportion, trois et trois font six, n'est vraie qu'où et pendant le tems qu'il plait à Dieu: qu'elle est peut-être fausse dans quelques parties de l'Univers, et que peut-être elle le sera parmy les hommes l'année qui vient; tout ce qui depend du libre arbitre de Dieu, pouvant avoir été limité à certains lieux et à certains tems, comme les cremonies Judaiques. On étendra cette consequence sur toutes les loix du Decalogue, si les actions qu'elles commandent sont de leur nature aussi privées de toute bonté, que les actions qu'elles defendent.

181. Et de dire que Dieu ayant resolu de créer l'homme tel qu'il est, il n'a pu n'en pas exiger la pieté, la sobrieté, la justice et la chasteté, parce qu'il est impossible que les desordres capables de bouleverser ou de troubler son ouvrage luy puissent plaire; c'est revenir en effect au sentiment commun. Les vertus ne sont vertus que parce qu'elles servent

à la perfection, ou empêchent l'imperfection de ceux qui sont vertueux, ou même de ceux qui ont à faire à eux. Et elles ont cela par leur nature et par la nature des creatures raisonnables, avant que Dieu decerne de les créer. D'en juger autrement, ce seroit comme si quelcun disoit que les regles des proportions et de l'harmonie sont arbitraires par rapport aux Musiciens, parce qu'elles n'ont lieu dans la Musique, que lorsqu'on s'est resolu à chanter ou à jouer de quelque instrument. Mais c'est justement ce qu'on appelle essentiel à une bonne musique; car elles luy conviennent déja dans l'etat idéal, lors même que personne ne s'avise de chanter, puisque l'on sait qu'elles luy doivent convenir necessairement aussitost qu'on chantera. Et de même les vertus conviennent à l'etat idéal de la creature raisonnable avant que Dieu decerne de la créer, et c'est pour cela même que nous soutenons que les vertus sont bonnes par leur nature.

182. M. Bayle a mis un chapitre exprès dans sa continuation des Pensées diverses (c'est le chap. 152), où il fait voir que les Docteurs Chrétiens enseignent qu'il y a des choses qui sont justes antecedemment aux decrets de Dieu. Des Theologiens de la confession d'Augsbourg ont blamé quelques Reformés qui ont paru être d'un autre sentiment, et on a consideré cette erreur comme si elle étoit une suite du Decret absolu, dont la doctrine semble exemter la volonté de Dieu de toute sorte de raison, ubi stat pro ratione voluntas. Mais, si je l'ay remarqué plus d'une fois cy dessus, Calvin même a reconnu que les decrets de Dieu sont conformes à la justice et à la sagesse, quoyque les raisons qui pourroient montrer cette conformité en detail, nous soyent inconnues. Ainsi, selon luy les regles de la bonté et de la justice sont anterieures aux decrets de Dieu. M. Bayle, au même endroit, cite un passage du celebre M. Turretin, qui distingue les loix Divines naturelles et les loix Divines positives. Les morales sont de la premiere espece, et les ceremonielles de la seconde. M. Samuel Desmarests, Theologien celebre autres fois à Groningue, et M. Strinesius qui l'est encor à Francfort sur l'Oder, sont enseigné la même chose: et je crois que c'est le sentiment le plus receu même parmy les Reformés. Thomas d'Acquin et tous les Thomistes ont eté du même sentiment, avec le commun des Scolastiques et des Theologiens de l'Eglise Romaine. Les Casuistes en sont aussi: je compte Grotius entre les plus eminens parmy eux, et il a eté suivi en

cela par ses commentateurs. M. Puffendorf a paru être d'une autre opinion, qu'il a voulu soutenir contre les censures de quelques Theologiens: mais il ne doit pas être compté et il n'étoit pas entré assés avant dans ces sortes de matieres. Il crie terriblement contre le Decret absolu dans son Fecialis divinus, et cependant il approuve ce qu'il y a de pire dans les sentimens des defenseurs de ce Decret et sans lequel ce Decret (comme d'autres Reformés l'expliquent) devient supportable. Aristote a eté tres orthodoxe sur ce chapitre de la justice, et l'Ecole l'a suivi: elle distingue aussi bien que Ciceron et les Jurisconsultes, entre le droit perpetuel, qui oblige tous et par tout, et le droit positif, qui n'est que pour certains temps et certains peuples. J'ay lu autres fois avec plaisir l'Euthyphron de Platon, qui fait soutenir la Verité là dessus à Socrate, et M. Bayle a remarqué le même passage.

183. Il soutient luy même cette verité avec beaucoup de force en quelque endroit, et il sera bon de copier son passage tout entier, quelque long qu'il soit (Tom. II de la continuation des Pensées diverses ch. 152. p. 771 sqq.): Selon la doctrine d'une infinité d'auteurs graves (dit il) il y a dans la nature et dans l'essence de certaines choses un bien ou un mal moral qui precede le decret divin. Ils prouvent principalement cette doctrine par les consequences affreuses du dogme contraire; car de ce que ne faire tort à personne seroit une bonne action, non pas en soi-même, mais par une disposition arbitraire de la volonté de Dieu, il s'ensuivroit que Dieu auroit pû donner à l'homme une loi directement opposée en tous ses points aux commandemens du Decalogue. Cela fait horreur. Mais voici une preuve plus directe, et tirée de la metaphysique. C'est une chose certaine, que l'existence de Dieu n'est pas un effect de sa volonté. Il n'existe point, parce qu'il veut exister, mais par la necessité de sa nature infinie. Sa puissance et sa science existent par la même necessité. Il n'est pas tout puissant, il ne connoit pas toutes choses, parce qu'il le veut ainsi, mais parce que ce sont des attributs necessairement identifiez avec lui-même. L'empire de sa volonté ne regarde que l'exercice de sa puissance, il ne produit hors de lui actuellement que ce qu'il veut, et il laisse tout le reste dans la pure possibilité. De là

vient que cet empire ne s'étend que sur l'existence des creatures, il ne s'étend point aussi sur leurs essences. Dieu a pû créer la matiere, un homme, un cercle, ou les laisser dans le neant, mais il n'a pû les produire, sans leur donner leurs proprietez essentielles. Il a falu necessairement qu'il fit l'homme un animal raisonnable, et qu'il donnât à un cercle la figure ronde, puisque, selon ses idées éternelles et independantes des decrets libres de sa volonté, l'essence de l'homme consistoit dans les attributs d'animal et de raisonnable, et que l'essence du cercle consistoit dans une circonference également éloignée du centre quant à toutes ses parties. Voilà ce qui a fait avouer aux Philosophes Chrétiens, que les essences des choses sont éternelles, et qu'il y a des propositions d'une éternelle verité; et par consequent que les essences des choses, et la verité des premiers principes sont immuables. Cela ne se doit pas seulement entendre des premiers principes theoretiques, mais aussi des premiers principes pratiques, et de toutes les propositions qui contiennent la veritable definition des creatures. Ces essences, ces veritez émanent de la même necessité de la nature, que la science de Dieu: comme donc c'est par la nature des choses que Dieu existe, qu'il est tout puissant, et qu'il connoît tout en perfection, c'est aussi par la nature des choses que la matiere, que le triangle, que l'homme, que certaines actions de l'homme etc. ont tels et tels attributs essentiellement. Dieu a vû de toute éternité et de toute necessité les rapports essentiels des nombres, et l'identité de l'attribut et du sujet des propositions qui contiennent l'essence de chaque chose. Il a vû de la même maniere, que le terme juste est enfermé dans ceux-ci: estimer ce qui est estimable, avoir de la gratitude pour son bienfaiteur, accomplir les conventions d'un contrat, et ainsi de plusieurs autres propositions de morale. On a donc raison de dire que les preceptes de la loi naturelle supposent l'honnêteté et la justice de ce qui est commandé, et qu'il seroit du devoir de l'homme de pratiquer ce qu'ils contiennent, quand même Dieu auroit eu la condescendance de n'ordonner rien là-dessus.

Prenez garde, je vous prie, qu'en remontant par nos abstractions à cet instant ideal où Dieu n'a encore rien decreté, nous trouvons dans les idées de Dieu les principes de morale sous des termes qui emportent une obligation. Nous y concevons ces maximes comme certaines et derivées de l'ordre éternel et immuable: il est digne de la creature raisonnable de se conformer à la raison; une creature raisonnable qui se conforme à la raison est louable, elle est blâmable quand elle ne s'y conforme pas. Vous n'oseriez dire que ces veritez n'imposent pas un devoir à l'homme par rapport à tous les actes conformes à la droite raison, tels que ceux-ci: il faut estimer tout ce qui est estimable: rendre le bien pour le bien: ne faire tort à personne: honorer son pere: rendre à un chacun ce qui lui est dû etc. Or puisque par la nature même des choses, et anterieurement aux loix divines, les veritez de morale imposent à l'homme certains devoirs, il est manifeste que Thomas d'Acquin et Grotius ont pû dire que s'il n'y avoit point de Dieu, nous ne laisserions pas d'être obligez à nous conformer au droit naturel. D'autres ont dit que quand même tout ce qu'il y a d'intelligences periroit, les propositions veritables demeureroient veritables. Cajetan a soutenu que s'il restoit seul dans l'univers, toutes les autres choses sans nulle exception ayant été aneanties, la science qu'il avoit de la nature d'une rose ne laisseroit pas de subsister.

184. Feu M. Jacques Thomasius, celebre Professeur à Leipzig, n'a pas mal observé dans ses eclaircissemens des regles philosophiques de Daniel Stahlius, Professeur de Jena, qu'il n'est pas à propos d'aller tout à fait au delà de Dieu: et qu'il ne faut point dire avec quelques Scotistes, que les verités eternelles subsisteroient, quand il n'y auroit point d'entendement, pas même celuy de Dieu. Car c'est à mon avis l'entendement Divin qui fait la realité des Verités eternelles: quoyque sa volonté n'y ait point de part. Toute realité doit être fondée dans quelque chose d'existant. Il est vray qu'un Athée peut être Geometre. Mais s'il n'y avoit point de Dieu, il n'y auroit point d'objet de la Geometrie. Et sans Dieu, non seulement il n'y auroit rien d'existant, mais il n'y auroit rien

de possible. Cela n'empêche pas pourtant que ceux qui ne voyent pas la liaison de toutes choses entre elles et avec Dieu, ne puissent entendre certaines sciences, sans en connoitre la premiere source qui est en Dieu. Aristote, quoyqu'il ne l'ait gueres connu non plus, n'a pas laissé de dire quelque chose d'approchant et de tres bon, lorsqu'il a reconnu que les principes des sciences particulieres dependent d'une science superieure, qui en donne la raison; et cette science superieure doit avoir l'être, et par consequent Dieu, source de l'être, pour objet. M. Dreier de Königsberg, a bien remarqué que la vraye Metaphysique qu'Aristote cherchoit, et qu'il appelloit τὴν ζητουμένην, son desideratum, étoit la Theologie.

185. Cependant le même M. Bayle, qui dit de si belles choses pour montrer que les regles de la bonté et de la justice, et les verités eternelles en general, subsistent par leur nature, et non pas par un choix arbitraire de Dieu, en a parlé d'une maniere fort chancelante dans un autre endroit (Continuat. des Pensées div. T. II. ch. 114 vers la fin). Apres y avoir rapporté le sentiment de M. Descartes et d'une partie de ses Sectateurs, qui soutiennent que Dieu est la cause libre des verités et des essences, il adjoute (p. 554): J'ay fait tout ce que j'ay pu pour bien comprendre ce dogme, et pour trouver la solution des difficultés qui l'environnent. Je vous confesse ingenûment que je n'en suis pas venu encore tout à fait à bout. Cela ne me décourage point; je m'imagine, comme ont fait d'autres philosophes en d'autres cas, que le tems developpera ce beau paradoxe. Je voudrois que le Pere Malebranche eût pû trouver bon de le soutenir, mais il a pris d'autres mesures. Est il possible que le plaisir de douter puisse tant sur un habile homme, que de luy faire souhaiter et de luy faire esperer de pouvoir croire que deux contradictoires ne se trouvent jamais ensemble, que parce que Dieu le leur a defendu, et qu'il auroit pu leur donner un ordre qui les auroit tousjours fait aller de compagnie? Le beau paradoxe que voila! Le R. P. Malebranche a fait fort sagement de prendre d'autres mesures.

186. Je ne saurois même m'imaginer que M. Descartes ait pu être tout de bon de ce sentiment quoyqu'il ait eu des Sectateurs qui ont eu la facilité de le croire, et de le suivre bonnement où il ne faisoit que semblant d'aller. C'étoit apparemment un de ses tours, une de ses ruses philosophiques: il se preparoit quelque echappatoire, comme lorsqu'il

trouva un tour pour nier le mouvement de la terre, pendant qu'il étoit Copernicien à outrance. Je soubçonne qu'il a eu en vue icy une autre maniere de parler extraordinaire, de son invention, qui étoit de dire que les affirmations et les negations, et generalement les jugemens internes, sont des operations de la volonté. Et par cet artifice, les Verités eternelles, qui avoient eté jusqu'à cet auteur un objet de l'entendement divin, sont devenues tout d'un coup un objet de sa volonté. Or les actes de sa volonté sont libres, donc Dieu est la cause libre des Verités. Voila le denouement de la piece. Spectatum admissi. Un petit changement de la signification des termes a causé tout ce fracas. Mais si les affirmations des Verités necessaires étoient des actions de la volonté du plus parfait Esprit, ces actions ne seroient rien moins que libres, car il n'y a rien à choisir. Il paroit que M. Descartes ne s'expliquoit pas assés sur la nature de la liberté, et qu'il en avoit une notion assés extraordinaire, puisqu'il luy donnoit une si grande etendue, jusqu'à vouloir que les affirmations des Verités necessaires étoient libres en Dieu. C'étoit ne garder que le nom de la liberté.

187. M. Bayle, qui l'entend avec d'autres d'une liberté d'indifference, que Dieu avoit eue d'etablir (par exemple) les Verités des nombres, et d'ordonner que trois fois trois fissent neuf, au lieu qu'il leur eût pu enjoindre de faire dix, conçoit dans une opinion si etrange, s'il y avoit moyen de la defendre, je ne say quel avantage contre les Stratoniciens. Straton a eté un des chefs de l'Ecole d'Aristote et successeur de Theophraste; il a soutenu (au rapport de Ciceron) que ce monde avoit eté formé tel qu'il est par la nature, ou par une cause necessaire destituée de connoissance. J'avoue que cela se pourroit, si Dieu avoit preformé la matiere comme il faut pour faire un tel effect par les seules loix du mouvement. Mais sans Dieu, il n'y auroit pas même aucune raison de l'existence, et moins encor de telle ou telle existence des choses: ainsi le systeme de Straton n'est point à craindre.

188. Cependant M. Bayle s'en embarrasse: il ne veut point admettre les natures plastiques destituées de connoissance, que M. Cudworth et autres avoient introduites, de peur que les Stratoniciens modernes, c'est à dire les Spinosistes, n'en profitent. C'est ce qui l'engage dans les disputes avec M. de Clerc. Et prevenu de cette erreur, qu'une cause non-intelligente ne sauroit rien produire où il paroisse de l'artifice, il est

eloigné de m'accorder la preformation, qui produit naturellement les organes des animaux, et le systeme d'une harmonie que Dieu ait preétablie dans les corps, pour les faire repondre par leur propres loix aux pensées et aux volontés des Ames. Mais il falloit considerer que cette cause non-intelligente qui produit de si belles choses dans les graines et dans les semences des plantes et des animaux, et qui produit les actions des corps comme la volonté les ordonne, a eté formée par les mains de Dieu, infiniment plus habile qu'un horloger, qui fait pourtant des machines et des automates capables de produire d'assés beaux effects, comme s'ils avoient de l'intelligence.

189. Or pour venir à ce que M. Bayle apprehende des Stratoniciens, en cas qu'on admette des Verités independantes de la volonté de Dieu: il semble craindre qu'ils ne se prevalent contre nous de la parfaite regularité des Verités eternelles: car cette regularité ne venant que de la nature et de la necessité des choses, sans être dirigée par aucune connoissance, M. Bayle craint qu'on en pourroit inferer avec Straton, que le monde a pu aussi devenir regulier par une necessité aveugle. Mais il est aisé d'y repondre: Dans la region des verités eternelles se trouvent tous les possibles, et par consequent tant le regulier que l'irregulier: il faut qu'il y ait une raison qui ait fait preferer l'ordre et le regulier, et cette raison ne peut être trouvée que dans l'entendement. De plus, ces verités mêmes ne sont pas sans qu'il y ait un entendement qui en prenne connoissance; car elles ne subsisteroient point, s'il n'y avoit un entendement Divin, où elles se trouvent realisées, pour ainsi dire. C'est pourquoy Straton ne vient pas à son but, qui est d'exclure la connoissance de ce qui entre dans l'origine des choses.

190. La difficulté que M. Bayle s'est figurée du côté de Straton, paroit un peu trop subtile et trop recherchée. On appelle cela: timere, ubi non est timor. Il s'en fait une autre, qui n'a pas plus de fondement. C'est que Dieu seroit assujetti à une espece de fatum. Voicy ses paroles (p. 555): S'il y a des propositions d'une eternelle verité, qui sont telles de leur nature, et non point par l'institution de Dieu, si elles ne sont point veritables par un decret libre de sa volonté, mais si au contraire il les a connues necessairement veritables, parce que telle étoit leur nature, voilà une espece de fatum auquel il est assujetti; voilà une necessité

naturelle absolument insurmontable. Il resulte encore de là, que l'entendement divin dans l'infinité de ses idées a rencontré toûjours et du premier coup leur conformité parfaite avec leurs objets, sans qu'aucune connoissance le dirigeât; car il y auroit contradiction qu'aucune cause exemplaire eût servi de plan aux actes de l'entendement de Dieu. On ne trouveroit jamais par là des idées éternelles, ni aucune premiere intelligence. Il faudra donc dire qu'une nature qui existe necessairement trouve toûjours son chemin, sans qu'on le lui montre; et comment vaincre apres cela l'opiniastreté d'un Stratonicien?

191. Mais il est encor aisé de repondre: ce pretendu fatum, qui oblige même la Divinité, n'est autre chose que la propre nature de Dieu, son propre entendement, qui fournit les regles à sa sagesse et à sa bonté; c'est une heureuse necessité, sans laquelle il ne seroit ny bon ny sage. Voudroit on que Dieu ne fut point obligé d'être parfait et heureux? Nostre condition, qui nous rend capables de faillir, est elle digne d'envie? et ne serions nous pas bien aises de la changer contre l'impeccabilité, si cela dependoit de nous? Il faut être bien degouté, pour souhaiter la liberté de se perdre, et pour plaindre la Divinité de ce qu'elle ne l'a point. C'est ainsi que M. Bayle raisonne luy même ailleurs contre ceux qui exaltent jusqu'aux nues une liberté outrée qu'ils s'imaginent dans la volonté, lorsqu'ils la voudroient independante de la raison.

192. Au reste, M. Bayle s'étonne que l'entendement Divin dans l'infinité de ses idées rencontre toûjours et du premier coup leur conformité parfaite avec leurs objets, sans qu'aucune connoissance le dirige. Cette objection est nulle, de toute nullité: toute idée distincte est par là même conforme avec son objet; et il n'y en a que de distinctes en Dieu: outre que d'abord l'objet n'existe nulle part, et quand il existera, il sera formé sur cette idée. D'ailleurs, M. Bayle sait fort bien que l'entendement divin n'a point besoin de temps pour voir la liaison des choses. Tous les raisonnemens sont eminemment en Dieu, et ils gardent un ordre entre eux dans son entendement, aussi bien que dans le nostre: mais chez luy ce n'est qu'un ordre et une priorité de nature, au lieu que chez nous il y a une priorité de temps. Il ne faut donc point s'étonner, que celuy qui penetre toutes les choses

tout d'un coup, doit tousjours rencontrer du premier coup; et on ne doit point dire qu'il reussit sans qu'aucune connoissance le dirige. Au contraire, c'est parce que sa connoissance est parfaite, que ses actions volontaires le sont aussi.

193. Jusqu'icy nous avons fait voir que la volonté de Dieu n'est point independante des regles de la Sagesse, quoyqu'il soit étonnant qu'on ait eté obligé de raisonner là dessus, et de combattre pour une Verité si grande et si reconnue. Mais il n'est presque pas moins étonnant qu'il y ait des gens qui croyent que Dieu n'observe ces regles qu'à demi, et ne choisit point le meilleur, quoyque sa sagesse le luy fasse connoitre; et en un mot, qu'il y ait des auteurs qui tiennent que Dieu pouvoit mieux faire. C'est à peu pres l'erreur du fameux Alphonse, Roy de Castille, elû Roy des Romains par quelques Electeurs, et promoteur des tables Astronomiques qui portent son nom. L'on pretend que ce Prince a dit, que si Dieu l'eût appellé à son conseil, quand il fit le monde, il luy auroit donné de bons avis. Apparemment le Systeme du monde de Ptolemée, qui regnoit en ce temps là, luy deplaisoit. Il croyoit donc qu'on auroit pu faire quelque chose de mieux concerté, et il avoit raison. Mais s'il avoit connu le Systeme de Copernic avec les decouvertes de Kepler, augmentées maintenant par la connoissance de la pesanteur des Planetes, il auroit bien reconnu que l'invention du vray Systeme est merveilleuse. L'on voit donc qu'il ne s'agissoit que du plus ou du moins, qu'Alphonse pretendoit seulement qu'on auroit pu mieux faire, et que son jugement a eté blâmé de tout le monde.

194. Cependant des Philosophes et des Theologiens osent soutenir dogmatiquement un jugement semblable: et je me suis étonné cent fois que des personnes habiles et pieuses ayent eté capables de donner des bornes à la bonté et à la perfection de Dieu. Car d'avancer qu'il sait ce qui est meilleur, qu'il le peut faire, et qu'il ne le fait pas, c'est avouer qu'il ne tenoit qu'à sa volonté de rendre le monde meilleur qu'il n'est; mais c'est ce qu'on appelle manquer de bonté. C'est agir contre cet axiome marqué déja cy dessus: Minus bonum habet rationem mali. Si quelques uns alleguent l'experience, pour prouver que Dieu auroit pu mieux faire, ils s'erigent en censeurs ridicules de ses ouvrages, et on leur dira ce qu'on repond à tous ceux qui critiquent le procedé de Dieu, et qui de cette même supposition, c'est à dire des pretendus defauts du

monde, en voudroient inferer qu'il y a un mauvais Dieu, ou du moins un Dieu neutre entre le bien et le mal. Et si nous jugeons comme le Roy Alphonse, on nous repondra, dis-je: Vous ne connoissés le monde que depuis trois jours, vous n'y voyés gueres plus loin que vostre nés, et vous y trouvés à redire. Attendés à le connoitre davantage, et y considerés surtout les parties qui presentent un tout complet (comme font les Corps organiques); et vous y trouverés un artifice et une beauté qui va au delà de l'imagination. Tirons en des consequences pour la sagesse et pour la bonté de l'auteur des choses, encor dans les choses que nous ne connoissons pas. Nous en trouvons dans l'univers qui ne nous plaisent point; mais sachons qu'il n'est pas fait pour nous seuls. Il est pourtant fait pour nous, si nous sommes sages: il nous accommodera, si nous nous en accommodons; nous y serons heureux, si nous le voulons être.

195. Quelcun dira, qu'il est impossible de produire le meilleur, parce qu'il n'y a point de Creature parfaite, et qu'il est tousjours possible d'en produire une qui le soit davantage. Je reponds que ce qui se peut dire d'une Creature ou d'une substance particuliere, qui peut tousjours être surpassée par une autre, ne doit pas être appliqué à l'univers, lequel se devant etendre par toute l'eternité future, est un infini. De plus, il y a une infinité de Creatures dans la moindre parcelle de la matiere, à cause de la division actuelle du Continuum à l'infini. Et l'infini, c'est à dire l'amas d'un nombre infini de substances, à proprement parler, n'est pas un tout non plus que le nombre infini luy même, duquel on ne sauroit dire s'il est pair ou impair. C'est cela même qui sert à refuter ceux qui font du monde un Dieu, ou qui conçoivent Dieu comme l'Ame du monde, le monde ou l'Univers ne pouvant pas être consideré comme un animal, ou comme une substance.

196. Il ne s'agit donc pas d'une Creature, mais de l'univers; et l'adversaire sera obligé de soutenir qu'un Univers possible peut être meilleur que l'autre, à l'infini; mais c'est en quoy il se tromperoit, et c'est ce qu'il ne sauroit prouver. Si cette opinion étoit veritable, il s'ensuivroit que Dieu n'en auroit produit aucun; car il est incapable d'agir sans raison, et ce seroit même agir contre la raison. C'est comme si l'on s'imaginoit que Dieu eût decerné de faire une sphere materielle, sans qu'il y eût aucune raison de la faire d'une telle ou telle grandeur. Ce decret seroit inutile, il porteroit avec soy ce qui en empêcheroit l'effect. Ce seroit

autre chose, si Dieu decernoit de tirer d'un point donné une ligne droite jusqu'à une autre ligne droite donnée, sans qu'il y eût aucune determination de l'angle, ny dans le decret, ny dans ses circonstances; car en ce cas, la determination viendroit de la nature de la chose, la ligne seroit perpendiculaire, et l'angle seroit droit, puisqu'il n'y a que cela qui soit determiné, et qui se distingue. C'est ainsi qu'il faut concevoir la Creature du meilleur de tous les univers possibles, d'autant plus que Dieu ne decerne pas seulement de créer un univers, mais qu'il decerne encor de créer le meilleur de tous; car il ne decerne point sans connoitre, et il ne fait point de decrets detachés, qui ne seroient que des volontés antecedentes, que nous avons assés expliquées et distinguées des veritables decrets.

197. M. Diroys, que j'ay connu à Rome, Theologien de Monsieur le Cardinal d'Estrées, a fait un livre intitulé Preuves et Prejugés pour la Religion Chretienne, publié à Paris l'an 1683. M. Bayle (Repons. au Provinc. chap. 165. pag. 1058. T. III) en rapporte l'objection qu'il se fait: Il y a encore une difficulté (dit il) à laquelle il n'est pas moins important de satisfaire qu'aux precedentes, puisqu'elle fait plus de peine à ceux qui jugent des biens et des maux par des considerations fondées sur les maximes les plus pures et les plus elevées. C'est que Dieu étant la sagesse et la bonté souveraine, il leur semble qu'il devroit faire toutes choses comme les personnes sages et vertueuses souhaiteroient qu'elles se fissent, suivant les regles de sagesse et de bonté que Dieu leur a imprimées, et comme ils seroient obligés de les faire eux mêmes, si elles dependoient d'eux. Ainsi voyant que les affaires du monde ne vont pas si bien qu'elles pourroient aller à leur avis, et qu'elles iroient s'ils s'en mêloient, ils concluent que Dieu qui est infiniment meilleur et plus sage qu'eux, ou plûtôt la sagesse et la bonté même, ne s'en mêle point.

198. M. Diroys dit de bonnes choses là dessus, que je ne repete point, puisque nous avons assés satisfait à l'objection en plus d'un endroit, et ç'a eté le principal but de tout nostre discours. Mais il avance quelque chose, dont je ne saurois demeurer d'accord. Il pretend que l'objection prouve trop. Il faut encor mettre ses propres paroles, avec M. Bayle p. 1059: S'il n'est pas convenable à la Sagesse et à

la Bonté souveraine de ne faire pas ce qui est meilleur et plus parfait, il s'ensuit que tous les Etres sont eternellement, immuablement et essentiellement, aussi parfaits et aussi bons qu'ils puissent être, puisque rien ne peut changer, qu'en passant ou d'un état moins bon à un meilleur, ou d'un meilleur à un moins bon. Or cela ne peut arriver, s'il ne convient pas à Dieu de ne point faire ce qui est meilleur et plus parfait, lorsqu'il le peut: il faudra donc que tous les Etres soient eternellement et essentiellement remplis d'une connoissance et d'une vertu aussi parfaite que Dieu puisse leur donner. Or tout ce qui est eternellement et essentiellement aussi parfait que Dieu le puisse faire, procede essentiellement de luy, en un mot, est eternellement et essentiellement bon comme luy, et par consequent il est Dieu comme luy. Voilà où va cette maxime, qu'il repugne à la justice et à la bonté souveraine de ne faire pas les choses aussi bonnes et aussi parfaites qu'elles puissent être. Car il est essentiel à la sagesse et à la bonté essentielle, d'éloigner tout ce qui luy repugne absolument. Il faut donc établir comme une premiere verité touchant la conduite de Dieu à l'égard des creatures, qu'il n'y a rien qui repugne à cette bonté et à cette sagesse de faire des choses moins parfaites qu'elles ne pourroient être, ny de permettre que les biens qu'elle a produits, ou cessent entierement d'être, ou se changent et s'alterent; puisqu'il ne repugne pas à Dieu qu'il y ait d'autres êtres que luy, c'est à dire des Etres qui puissent n'être pas ce qu'ils sont, et ne faire pas ce qu'ils font, ou faire ce qu'ils ne font pas.

199. M. Bayle traite cette reponse de pitoyable, mais je trouve que ce qu'il luy oppose est embarrassé. M. Bayle veut que ceux qui sont pour les deux principes se fondent principalement sur la supposition de la souveraine liberté de Dieu; car s'il étoit necessité à produire tout ce qu'il peut, il produiroit aussi les pechés et les douleurs: ainsi les dualistes ne pourroient rien tirer de l'existence du mal contre l'unité de principe, si ce Principe étoit autant porté au mal qu'au bien. Mais c'est en cela que M. Bayle porte la notion de la liberté trop loin: car quoyque Dieu soit souverainement libre, il ne s'ensuit point qu'il soit dans une

indifference d'Equilibre; et quoyqu'il soit incliné à agir, il ne s'ensuit point qu'il soit necessité par cette inclination à produire tout ce qu'il peut. Il ne produira que ce qu'il veut, car son inclination le porte au bien. Nous convenons de la souveraine liberté de Dieu; mais nous ne la confondons pas avec l'indifference d'Equilibre, comme s'il pouvoit agir sans raison. M. Diroys conçoit donc que les dualistes, en voulant que le bon principe unique ne produise aucun mal, demandent trop; car par la même raison ils devroient aussi demander, selon luy, qu'il produisît le plus grand bien, le moindre bien étant une espece de mal. Je tiens que les Dualistes ont tort à l'egard du premier point, et qu'ils auroient raison à l'egard du second, où M. Diroys les blâme sans sujet; ou plustost qu'on peut concilier le mal ou le moins bon dans quelques parties, avec le meilleur dans le tout. Si les Dualistes demandoient que Dieu fît le meilleur, ils ne demanderoient rien de trop. Ils se trompent plustost en pretendant que le meilleur dans le tout soit exemt de mal dans les parties, et qu'ainsi ce que Dieu a fait n'est point le meilleur.

200. Mais M. Diroys pretend que si Dieu produit tousjours le meilleur, il produira d'autres Dieux; autrement chaque substance qu'il produiroit ne seroit point la meilleure ny la plus parfaite. Mais il se trompe, faute de considerer l'ordre et la liaison des choses. Si chaque substance prise à part étoit parfaite, elles seroient toutes semblables; ce qui n'est point convenable ny possible. Si c'étoient des Dieux, il n'auroit pas eté possible de les produire. Le meilleur systeme des choses ne contiendra donc point de Dieux; il sera tousjours un systeme de corps (c'est à dire de choses rangées selon les lieux et les temps) et d'ames qui representent et apperçoivent les corps, et suivant lesquelles les corps sont gouvernés en bonne partie. Et comme le dessein d'un bastiment peut être le meilleur de tous par rapport au but, à la depense, et aux circonstances; et comme un arrangement de quelques corps figurés qu'on vous donne peut être le meilleur qu'on puisse trouver; il est aisé de concevoir de même qu'une structure de l'univers peut être la meilleure de toutes, sans qu'il devienne un Dieu. La liaison et l'ordre des choses fait que le corps de tout animal et de toute plante est composé d'autres animaux et d'autres plantes, ou d'autres vivans et organiques; et que par consequent il y ait de la subordination, et qu'un corps, une substance serve à l'autre: ainsi leur perfection ne sauroit être egale.

201. Il paroit à M. Bayle (p. 1063) que M. Diroys a confondu deux propositions differentes, l'une, que Dieu doit faire toutes choses comme des personnes sages et vertueuses souhaiteroient qu'elle se fissent, suivant les regles de sagesse et de bonté que Dieu leur a imprimées, et comme ils seroient obligés de les faire eux mêmes, si elles dependoient d'eux; et l'autre, qu'il n'est pas convenable à la Sagesse et à la Bonté souveraine de ne faire pas ce qui est meilleur et plus parfait. M. Diroys (au jugement de M. Bayle) s'objecte la premiere proposition, et repond à la seconde. Mais il a raison en cela, ce me semble; car ces deux propositions sont liées, la seconde est une suite de la premiere: faire moins de bien qu'on ne pouvoit, est manquer contre la sagesse ou contre la bonté. Etre le meilleur, et être desiré par les plus vertueux et les plus sages, est la même chose. Et l'on peut dire que si nous pouvions entendre la structure et l'oeconomie de l'Univers, nous trouverions qu'il est fait et gouverné comme les plus sages et les plus vertueux le pourroient souhaiter, Dieu ne pouvant manquer de faire ainsi. Cependant cette necessité n'est que morale: et j'avoue que si Dieu étoit necessité par une necessité metaphysique à produire ce qu'il fait, il produiroit tous les possibles, ou rien; et dans ce sens la consequence de M. Bayle seroit fort juste. Mais comme tous les possibles ne sont point compatibles entr'eux dans une même suite d'univers, c'est pour cela même que tous les possibles ne sauroient être produits, et qu'on doit dire que Dieu n'est point necessité, metaphysiquement parlant, à la creation de ce monde. L'on peut dire qu'aussitost que Dieu a decerné de créer quelque chose, il y a un combat entre tous les possibles, tous pretendans à l'existence; et que ceux qui joints ensemble produisent le plus de realité, le plus de perfection, le plus d'intelligibilité, l'emportent. Il est vray que tout ce combat ne peut être qu'idéal, c'est à dire il ne peut être qu'un conflit de raisons dans l'entendement le plus parfait, qui ne peut manquer d'agir de la maniere la plus parfaite, et par consequent de choisir le mieux. Cependant Dieu est obligé par une necessité morale, à faire les choses en sorte qu'il ne se puisse rien de mieux: autrement non seulement d'autres auroient sujet de critiquer ce qu'il fait, mais qui plus est, il ne seroit pas content luy même de son ouvrage, il s'en reprocheroit l'imperfection; ce qui est contre la souveraine felicité de la nature Divine. Ce sentiment continuel de sa propre faute ou imperfection luy seroit une source inevi-

table de chagrins, comme M. Bayle le dit dans une autre occasion (p. 953).

202. L'argument de M. Diroys suppose faux, lorsqu'il dit que rien ne peut changer qu'en passant d'un etat moins bon à un meilleur, ou d'un meilleur à un moins bon; et qu'ainsi, si Dieu fait le meilleur, ce produit ne sauroit être changé: que ce seroit une substance eternelle, un Dieu. Mais je ne voy point pourquoy une chose ne puisse changer d'espece par rapport au bien ou au mal, sans en changer le degré. En passant du plaisir de la Musique à celuy de la Peinture, ou vice versa du plaisir des yeux à celuy des oreilles, le degré des plaisirs pourra être le même, sans que le dernier ait pour luy d'autre avantage que celuy de la nouveauté. S'il se faisoit la quadrature du Cercle, ou (pour parler de même) la Circulature du quarré, c'est à dire si le cercle étoit changé en quarré de la même grandeur, ou le quarré en cercle, il seroit difficile de dire, parlant absolument, sans avoir egard à quelque usage particulier, si l'on auroit gagné ou perdu. Ainsi le meilleur peut être changé en un autre qui ne luy cede point, et qui ne le surpasse point: mais il y aura tousjours entre eux un ordre, et le meilleur ordre qui soit possible. Prenant toute la suite des choses, le meilleur n'a point d'egal; mais une partie de la suite peut être egalée par une autre partie de la même suite. Outre qu'on pourroit dire que toute la suite des choses à l'infini peut être la meilleure qui soit possible, quoyque ce qui existe par tout l'univers dans chaque partie du temps ne soit pas le meilleur. Il se pourroit donc que l'univers allât tousjours de mieux en mieux, si telle étoit la nature des choses, qu'il ne fût point permis d'atteindre au meilleur d'un seul coup. Mais ce sont des problemes dont il nous est difficile de juger.

203. M. Bayle dit (p. 1064) que la question, si Dieu a pu faire les choses plus accomplies qu'il ne les a faites, est aussi tres difficile, et que les raisons du pour et du contre sont tres fortes. Mais c'est, à mon avis, autant que si on mettait en question si les actions de Dieu sont conformes à la plus parfaite sagesse et à la plus grande bonté. C'est une chose bien etrange, qu'en changeant un peu les termes, on rend douteux ce qui bien entendu est le plus claire du monde. Les raisons contraires ne sont de nulle force, n'étant fondées que sur l'apparence des defauts; et l'objection de M. Bayle, qui tend à prouver que la loy du meilleur imposeroit à Dieu une veritable necessité metaphysique, n'est qu'une illusion qui vient de

l'abus des termes. Monsieur Bayle avoit eté d'un autre sentiment autres fois, quand il applaudissoit à celuy du R. P. Malebranche, assés approchant du mien sur ce sujet. Mais M. Arnaud ayant écrit contre ce Pere, M. Bayle a changé d'opinion, et je m'imagine que son penchant à douter, qui s'est augmenté en luy avec l'age, y a contribué. M. Arnaud a eté un grande homme sans doute, et son autorité est d'un grand poids: il a fait plusieurs bonnes remarques dans ses écrits contre le P. Malebranche, mais il n'a pas eu raison de combattre ce que ce Pere a dit d'approchant de ce que nous disons de la regle du meilleur.

204. L'excellent Auteur de la Recherche de la Verité ayant passé de la Philosophie à la Theologie publia enfin un fort beau traité de la Nature et de la Grace; il y fit voir à sa maniere (comme M. Bayle l'a expliqué dans ses Pensés diverses sur les Cometes, §. 234) que les evenemens qui naissent de l'execution des loix generales ne sont point l'objet d'une volonté particuliere de Dieu. Il est vray que quand on veut une chose, on veut aussi en quelque façon tout ce qui y est necessairement attaché, et par consequent Dieu ne sauroit vouloir les loix generales, sans vouloir aussi en quelque façon tous les effects particuliers qui en doivent naitre necessairement: mais il est tousjours vray, qu'on ne veut pas ces evenemens particuliers à cause d'eux mêmes; et c'est ce qu'on entend, en disant qu'on ne les veut pas par une volonté particuliere et directe. Il n'y a point de doute que quand Dieu s'est determiné à agir au dehors de luy, il n'ait fait choix d'une maniere d'agir qui fût digne de l'Etre souverainement parfait, c'est à dire qui fût infiniment simple et uniforme, et neantmoins d'une fecondité infinie. On peut même s'imaginer que cette maniere d'agir par des Volontés generales luy a paru preferable, quoyqu'il en dût resulter quelques evenemens superflus (et même mauvais en les prenant à part, c'est ce que j'adjoute), à une autre maniere plus composée et plus reguliere, selon ce Pere. Rien n'est plus propre que cette supposition (au sentiment de M. Bayle, lorsqu'il écrivoit ses Pensées sur les Cometes) à resoudre mille difficultés qu'on fait contre la providence Divine: Demander à Dieu (dit il) pourquoy il a fait des choses qui servent à rendre les hommes plus mechans, ce seroit demander pourquoy Dieu a executé son plan (qui ne peut être qu'infiniment beau) par les voyes les plus simples et les plus uniformes, et pourquoy par une complication de

decrets qui s'entrecoupassent incessament, il n'a point empêché le mauvais usage du libre arbitre de l'homme. Il adjoute, que les miracles étant des volontés particulieres, doivent avoir une fin digne de Dieu.

205. Sur ces fondemens il fait de bonnes reflexions (ch. 231) touchant l'injustice de ceux qui se plaignent de la prosperité des mechans. Je ne feray point scrupule (dit il) de dire que tous ceux qui trouvent etrange la prosperité des mechans, ont tres peu medité sur la nature de Dieu, et qu'ils ont réduit les obligations d'une cause qui gouverne toutes choses, à la mesure d'une providence tout à fait subalterne, ce qui est d'un petit esprit. Quoy donc! il faudroit que Dieu, après avoir fait des causes libres et des causes necessaires, par un mélange infiniment propre à faire éclater les merveilles de sa sagesse infinie, eût établi des loix conformes à la nature des causes libres, mais si peu fixes, que le moindre chagrin qui arriveroit à un homme, les bouleverseroit entierement, à la ruine de la liberté humaine? Un simple Gouverneur de Ville se fera moquer de lui, s'il change ses reglemens et ses ordres autant de fois qu'il plait à quelqu'un de murmurer contre lui; et Dieu, dont les Loix regardent un bien aussi universel que peut être tout ce qui nous est visible, qui n'y a sa part que comme un petit accessoire, sera tenu de déroger à ses loix, parce qu'elles ne plairont pas aujourdhui à l'un, demain à l'autre; parce que tantôt un superstitieux jugeant faussement qu'un monstre présage quelque chose de funeste, passera de son erreur à un sacrifice criminel; tantôt une bonne ame, qui neanmois ne fait pas assez de cas de la vertu, pour croire qu'on est assez bien puni quand on n'en a point, se scandalisera de ce qu'un mechant homme devient riche, et jouit d'une santé vigoureuse? Peut-on se faire des idées plus fausses d'une Providence generale? Et puisque tout le monde convient que cette loy de la nature, le fort l'emporte sur le foible, a été posée fort sagement, et qu'il seroit ridicule de prétendre que lorsqu'une pierre tombe sur un vase fragile, qui fait les délices de son maître, Dieu doit déroger à cette

loi pour épargner du chagrin à ce maître là; ne faut-il pas avouer qu'il est ridicule aussi de prétendre que Dieu doit déroger à la même loi, pour empêcher qu'un méchant homme ne s'enrichisse de la depouille d'un homme de bien? Plus le méchant homme se met au dessus des inspirations de la conscience et de l'honneur, plus surpasse-t-il en force l'homme de bien, de sorte que s'il entreprend l'homme de bien, il faut, selon le cours de la nature, qu'il le ruine: et s'ils sont employez dans les Finances tous deux, il faut, selon le même cours de la Nature, que le méchant s'enrichisse plus que l'homme de bien, tout de même qu'un feu violent dévore plus de bois, qu'un feu de paille. Ceux qui voudroient qu'un méchant homme devint malade, sont quelque fois aussi injustes que ceux qui voudroient qu'une pierre qui tombe sur un verre, ne le cassât point; car de la manière qu'il a ses organes composez, ni les alimens qu'il prend, ni l'air qu'il respire ne sont pas capables, selon les loix naturelles, de préjudicier à sa santé. Si bien que ceux qui se plaignent de sa santé, se plaignent de ce que Dieu ne viole pas les loix qu'il a établies; en quoi ils sont d'autant plus injustes, que par des combinaisons et des enchainemens dont Dieu seul étoit capable, il arrive assez souvent que le cours de la nature amene la punition du peché.

206. C'est grand dommage que M. Bayle a quitté si tost le chemin où il étoit entré si heureusement, de raisonner en faveur de la providence; car il auroit fait grand fruit, et en disant de belles choses, il en auroit dit de bonnes en même temps. Je suis d'accord avec le R. P. de Malebranche, que Dieu fait les choses de la maniere la plus digne de luy. Mais je vay un peu plus loin que luy, à l'egard des volontés generales et particulieres. Comme Dieu ne sauroit rien faire sans raisons, lors même qu'il agit miraculeusement, il s'ensuit qu'il n'a aucune volonté sur les evenemens individuels, qui ne soit une consequence d'une verité ou d'une volonté generale. Ainsi je dirois que Dieu n'a jamais de volontés particulieres telles que ce Pere entend, c'est à dire, particulieres primitives.

207. Je crois même que les Miracles n'ont rien en cela qui les

distingue des autres evenemens, car des raisons d'un ordre superieur à celuy de la nature le portent à les faire. Ainsi je ne dirois point avec ce Pere, que Dieu deroge aux loix generales, toutes les fois que l'ordre le veut: il ne deroge à une loy que par une autre loy plus applicable, et ce que l'ordre veut ne sauroit manquer d'être conforme à la regle de l'ordre, qui est du nombre des loix generales. Le caractere des miracles (pris dans le sens le plus rigoureux) est, qu'on ne les sauroit expliquer par les natures des choses creées. C'est pourquoy, si Dieu faisoit une loy generale, qui portât que les corps s'attirassent les uns les autres, il n'en sauroit obtenir l'execution que par des miracles perpetuels. Et de même, si Dieu vouloit que les organes des corps humains se conformassent avec les volontés de l'ame, suivant le systeme des causes occasionelles, cette loy ne s'executeroit aussi que par des miracles perpetuels.

208. Ainsi il faut juger que parmy les regles generales qui ne sont pas absolument necessaires, Dieu choisit celles qui sont les plus naturelles, dont il est le plus aisé de rendre raison et qui servent aussi le plus à rendre raison d'autres choses. C'est ce qui est sans doute le plus beau et le plus revenant; et quand le systeme de l'harmonie préetablie ne seroit point necessaire d'ailleurs, en ecartant les miracles superflus, Dieu l'auroit choisi, parce qu'il est le plus harmonique. Les voyes de Dieu sont les plus simples et les plus uniformes: c'est qu'il choisit des regles, qui se limitent le moins les unes les autres. Elles sont aussi les plus fecondes par rapport à la simplicité des voyes. C'est comme si l'on disoit qu'une maison a eté la meilleure qu'on ait pu faire avec la même depense. On peut même reduire ces deux conditions, la simplicité et la fecondité, à un seul avantage, qui est de produire le plus de perfection qu'il est possible; et par ce moyen, le systeme du R. P. de Mallebranche en cela se reduit au mien. Car si l'effect étoit supposé plus grand, mais les voyes moins simples, je crois qu'on pourroit dire, que tout pesé et tout compté, l'effect luy même seroit moins grand, en estimant non seulement l'effect final, mais aussi l'effect moyen. Car le plus sage fait en sorte, le plus qu'il se peut, que les moyens soyent fins aussi en quelque façon, c'est à dire desirables, non seulement par ce qu'ils font, mais encor par ce qu'ils sont. Les voyes plus composées occupent trop de terrain, trop d'espace, trop de lieu, trop de temps, qu'on auroit pu mieux employer.

209. Or tout se reduisant à la plus grande perfection, on revient à nostre loy du meilleur. Car la perfection comprend non seulement le bien moral et le bien physique des Creatures intelligentes, mais encor le bien qui n'est que metaphysique, et qui regarde aussi les creatures destituées de raison. Il s'ensuit que le mal qui est dans les creatures raisonnables, n'arrive que par concomitance, non pas par des volontés antecedentes, mais par une volonté consequente, comme étant enveloppé dans le meilleur plan possible; et le bien metaphysique qui comprend tout, est cause qu'il faut donner place quelques fois au mal physique et au mal moral, comme je l'ay déja expliqué plus d'une fois. Il se trouve que les anciens Stoïciens n'ont pas eté fort eloignés de ce systeme. M. Bayle l'a remarqué luy même dans son Dictionnaire à l'article de Chrysippe let. T: il importe d'en donner les paroles, pour l'opposer quelques fois à luy même, et pour le ramener aux beaux sentimens qu'il avoit debités autres fois. Chrysippe (dit il pag. 930) dans son ouvrage de la Providence examina entre autres questions celle-ci: La nature des choses, ou la providence qui a fait le monde et le genre humain, a-t-elle fait aussi les maladies à quoi les hommes sont sujets? Il repond que le principal dessein de la nature n'a pas été de les rendre maladifs, cela ne conviendroit pas à la cause de tous les biens, mais en preparant et en produisant plusieurs grandes choses très-bien ordonnées et très-utiles, elle trouva qu'il en resultoit quelques inconveniens, et ainsi ils n'ont pas été conformes à son dessein primitif et à son but; ils se sont rencontrez à la suite de l'ouvrage, ils n'ont existé que comme des consequences. Pour la formation du corps humain, disoit-il, la plus fine idée, et l'utilité même de l'ouvrage demandoient que la tête fût composée d'un tissu d'ossemens minces et deliez; mais par là elle devoit avoir l'incommodité de ne pouvoir resister aux coups. La nature preparoit la santé, et en même tems il a fallu par une espece de concomitance que la source des maladies fût ouverte. Il en va de même à l'égard de la vertu; l'action directe de la nature qui l'a fait naître, a produit par contrecoup l'engeance des vices. Je n'ai pas traduit literalement, c'est pourquoy je mets ici le Latin même d'Aulugelle, en faveur de ceux qui

entendent cette langue (Aul. Gellius lib. 6. cap. 1): Idem Chrysippus in eod. lib. (quarto, περὶ προνοίας) tractat consideratque, dignumque esse id quaeri putat, εἰ αἱ τῶν ἀνθρώπων νόσοι κατὰ φύσιν γίγνονται. Id est naturane ipsa rerum, vel providentia quae compagem hanc mundi et genus hominum fecit, morbos quoque et debilitates et aegritudines corporum, quas patiuntur homines, fecerit. Existimat autem non fuisse hoc principale naturae consilium, ut faceret homines morbis obnoxios. Nunquam enim hoc convenisse naturae auctori parentique rerum omnium bonarum. Sed quum multa, inquit, atque magna gigneret, pareretque aptissima et utilissima, alia quoque simul agnata sunt incommoda iis ipsis, quae faciebat, cohaerentia: eaque non per naturam, sed per sequelas quasdam necessarias facta dicit, quod ipse appellat κατὰ παρακολούθησιν. Sicut, inquit, quum corpora hominum natura fingeret, ratio subtilior et utilitas ipsa operis postulavit ut tenuissimis minutisque ossiculis caput compingeret. Sed hanc utilitatem rei majoris alia quaedam incommoditas extrinsecus consecuta est, ut fieret caput tenuiter munitum et ictibus offensionibusque parvis fragile. Proinde morbi quoque et aegritudines partae sunt, dum salus paritur. Sic Hercle, inquit, dum virtus hominibus per consilium naturae gignitur, vitia ibidem per affinitatem contrariam nata sunt. Je ne pense pas qu'un Payen ait pû rien dire de plus raisonnable dans l'ignorance où il étoit de la chûte du premier homme, chûte que nous n'avons pû savoir que par la revelation, et qui est la vraie cause de nos miseres: si nous avions plusieurs semblables extraits des Ouvrages de Chrysippe, ou plûtôt si nous avions ses ouvrages, nous aurions une idée plus avantageuse que nous n'avons de la beauté de son genie.

210. Voyons maintenant le revers de la medaille dans M. Bayle changé. Apres avoir rapporté dans sa Reponse aux Questions d'un Provincial (chap. 155 pag. 962. T. III) ces paroles de M. Jaquelot qui sont fort à mon gré: Changer l'ordre de l'univers, est quelque chose de plus haute importance infiniment que la prosperité d'un homme de bien. Il adjoute: Cette pensée a quelque chose d'eb-

louissant: le P. Mallebranche l'a mise dans le plus beau jour du monde, et il a persuadé à quelques uns de ses lecteurs, qu'un systeme simple et très fecond est plus convenable à la sagesse de Dieu qu'un systeme plus composé et moins fecond à proportion, mais plus capable de prevenir les irregularités. M. Bayle a été de ceux qui crûrent que le P. Mallebranche donnoit par là un merveilleux denouement (c'est M. Bayle luy même qui parle), mais il est presque impossible de s'en payer, après avoir lû les livres de M. Arnaud contre ce systeme, et après avoir consideré l'idée vaste et immense de l'Etre souverainement parfait. Cette idée nous apprend qu'il n'est rien de plus aisé à Dieu, que de suivre un plan simple, fecond, regulier et commode en même tems à toutes les creatures.

211. Etant en France, je communiquay à M. Arnaud un Dialogue que j'avois fait en latin sur la cause du mal et sur la justice de Dieu; c'étoit non seulement avant ses disputes avec le R. P. de Mallebranche, mais même avant que le livre de la Recherche de la Verité parut. Ce principe que je soutiens icy, savoir que le peché avoit eté permis, à cause qu'il avoit eté enveloppé dans le meilleur plan de l'univers, y étoit déja employé; et M. Arnaud ne parut point s'en effaroucher. Mais les petits demelés qu'il a eus depuis avec ce Pere, luy ont donné sujet d'examiner cette matiere avec plus d'attention, et d'en juger plus severement. Cependant je ne suis pas tout à fait content de la maniere dont la chose est exprimée icy par M. Bayle, et je ne suis point d'opinion qu'un plan plus composé et moins fecond puisse être plus capable de prevenir les irregularités. Les regles sont les volontés generales: plus on observe de regles, plus y at-il de regularité; la simplicité et la fecondité sont le but des regles. On m'objectera, qu'un systeme fort uni sera sans irregularités. Je reponds, que ce seroit une irregularité d'être trop uni, cela choqueroit les regles de l'harmonie. Et citharoedus Ridetur chorda qui semper oberrat eadem. Je crois donc que Dieu peut suivre un plan simple, fecond, regulier; mais je ne crois pas que celuy qui est le meilleur et le plus regulier, soit tousjours commode en même temps à toutes les creatures, et je le juge a posteriori; car celuy que Dieu a choisi ne l'est pas. Je l'ay pourtant encor montré a

priori dans des exemples pris des mathematiques, et j'en donneray un tantôt. Un Origeniste qui voudra que celles qui sont rationelles deviennent toutes enfin heureuses, sera encor plus aisé à contenter. Il dira, à l'imitation de ce que dit S. Paul des souffrances de cette vie, que celles qui sont finies ne peuvent point entrer en comparaison avec un bonheur eternel.

212. Ce qui trompe en cette matiere, est, comme j'ay déja remarqué, qu'on se trouve porté à croire que ce qui est le meilleur dans le tout, est le meilleur aussi qui soit possible dans chaque partie. On raisonne ainsi en Geometrie, quand il s'agit de maximis et minimis. Si le chemin d'A à B qu'on se propose, est le plus court qu'il est possible, et si ce chemin passe par C, il faut que le chemin d'A à C, partie du premier, soit aussi le plus court qu'il est possible. Mais la consequence de la quantité à la qualité ne va pas tousjours bien, non plus que celle qu'on tire des egaux aux semblables. Car les egaux sont ceux dont la quantité est la même, et les semblables sont ceux qui ne different point selon les qualités. Feu M. Sturmius, Mathematicien celebre à Altorf, étant en Hollande dans sa jeunesse, y fit imprimer un petit livre sous le titre d'Euclides Catholicus, où il tâcha de donner des regles exactes et generales dans des matieres non mathematiques, encouragé à cela par feu M. Erhard Weigel, qui avoit eté son precepteur. Dans ce livre, il transfere aux semblables, ce qu'Euclide avoit dit des egaux, et il forme cet axiome: Si similibus addas similia, tota sunt similia; mais il fallut tant de limitations pour excuser cette regle nouvelle, qu'il auroit eté mieux, à mon avis, de l'enoncer d'abord avec restriction, en disant, Si similibus similia addas similiter, tota sunt similia. Aussi les Geometres ont souvent coutume de demander non tantum similia, sed et similiter posita.

213. Cette difference entre la quantité et la qualité paroit aussi dans nostre cas. La partie du plus court chemin entre deux extremités est aussi le plus court chemin entre les extremités de cette partie: mais la partie du meilleur Tout n'est pas necessairement le meilleur qu'on pouvoit faire de cette partie; puisque la partie d'une belle chose n'est pas tousjours belle, pouvant être tirée du tout, ou prise dans le tout, d'une maniere irreguliere. Si la bonté et la beauté consistoient tousjours dans quelque chose d'absolu et d'uniforme, comme l'etendue, la matiere, l'or,

l'eau, et autres corps supposés homogenes ou similaires, il faudroit dire que la partie du bon et du beau seroit belle et bonne comme le tout, puisqu'elle seroit tousjours ressemblante au tout: mais il n'en est pas ainsi dans les choses relatives. Un exemple pris de la Geometrie sera propre à expliquer ma pensée.

214. Il y a une espece de Geometrie que M. Jungius de Hambourg, un des plus excellens hommes de son temps, appelloit Empirique. Elle se sert d'experiences demonstratives, et prouve plusieurs propositions d'Euclide, mais particulierement celles qui regardent l'egalité de deux figures, en coupant l'une en pieces, et en rejoignant ces pieces pour en faire l'autre. De cette maniere, en coupant, comme il faut, en parties les quarrés des deux côtés du triangle rectangle, et en arrangeant ces parties comme il faut, on en fait le quarré de l'hypotenuse; c'est demontrer empiriquement la 47. proposition du 1. livre d'Euclide. Or supposé que quelques unes de ces pieces prises des deux moindres quarrés se perdent, il manquera quelque chose au grand quarré, qu'on en doit former; et ce composé defectueux, bien loin de plaire, sera d'une laideur choquante. Et si les pieces qui sont restées, et qui composent le composé fautif, étoient prises detachées sans aucun egard au grand quarré qu'elles doivent contribuer à former, on les rangeroit tout autrement entr'elles pour faire un composé passable. Mais dèsque les pieces egarées se retrouveront, et qu'on remplira le vuide du composé fautif, il en proviendra une chose belle et reguliere, qui est le grand quarré entier, et ce composé accompli sera bien plus beau que le composé passable, qui avoit eté fait des seules pieces qu'on n'avoit point egarées. Le composé accompli repond à l'univers tout entier, et le composé fautif qui est une partie de l'accompli, repond à quelque partie de l'univers, où nous trouvons des defauts que l'auteur des choses y a soufferts, parce qu'autrement, s'il avoit voulu reformer cette partie fautive, et en faire un composé passable, le tout n'auroit pas eté si beau; car les parties du composé fautif, rangées mieux pour en faire un composé passable, n'auroient pu être employées comme il faut à former le composé total et parfait. Thomas d'Acquin a entrevu ces choses, lorsqu'il a dit: ad prudentem gubernatorem pertinet, negligere aliquem defectum bonitatis in parte, ut faciat augmentum bonitatis in toto (Thom. contra gent. lib. 2. c. 71). Thomas Gatakerus, dans ses Notes sur le livre de Marc Aurele (lib. 5. cap. 8. chez M. Bayle),

cite aussi des passages des auteurs, qui disent que le mal des parties est souvent le bien du tout.

215. Revenons aux instances de M. Bayle. Il se figure un Prince (p. 963) qui fait bâtir une ville, et qui par un faux gout aime mieux qu'elle ait des airs de magnificence, et un caractere hardi et singulier d'Architecture, que d'y faire trouver aux habitans toutes sortes de commodités. Mais si ce Prince a une veritable grandeur d'ame, il preferera l'architecture commode à l'architecture magnifique. C'est ainsi que juge M. Bayle. Je croirois pourtant qu'il y a des cas dans lesquels on preferera avec raison la beauté de la structure d'un palais, à la commodité de quelques domestiques. Mais j'avoue que la structure seroit mauvaise, quelque belle qu'elle pût être, si elle causoit des maladies aux habitans; pourvu qu'il fût possible d'en faire une qui fût meilleure, en considerant la beauté, la commodité et la santé tout ensemble. Car il se peut qu'on ne puisse point avoir tous ces avantages à la fois, et que le chateau devant devenir d'une structure insupportable en cas qu'on voulût bâtir sur le côté septentrional de la montagne qui est le plus sain, on aimât mieux le faire regarder le midy.

216. M. Bayle objecte encor, qu'il est vray que nos Legislateurs ne peuvent jamais inventer des reglemens qui soyent commodes à tous les particuliers, *Nulla lex satis commoda omnibus est; id modo quaeritur, si majori parti et in summam prodest* (Cato ap. Livium L. 34. circa init.). Mais c'est que la limitation de leur lumieres les force à s'attacher à des loix, qui tout bien compté sont plus utiles que dommageables. Rien de tout cela ne peut convenir à Dieu, qui est aussi infini en puissance et en intelligence, qu'en bonté et qu'en veritable grandeur. Je reponds, que Dieu choisissant le meilleur possible, on ne luy peut objecter aucune limitation de ses perfections; et dans l'univers, non seulement le bien surpasse le mal, mais aussi le mal sert à augmenter le bien.

217. Il remarque aussi, que les Stoiciens ont tiré une impieté de ce principe, en disant qu'il falloit supporter patiemment les maux, ou qu'ils étoient necessaires, non seulement à la santé et à l'integrité de l'univers, mais encor à la felicité, perfection et conservation de Dieu qui le gouverne. C'est ce que l'empereur Marc Aurele a exprimé dans le huitieme chapitre du cinquieme livre de ses Soliloques. *Duplici ratione* (dit il)

diligas oportet, quidquid evenerit tibi: altera quod tibi natum et tibi coordinatum et ad te quodammodo affectum est; altera quod universi gubernatori prosperitatis et consummationis atque adeo permansionis ipsius procurandae (τῆς εὐοδίας καὶ τῆς συντελείας καὶ τῆς συμμονῆς αὐτῆς) ex parte causa est. Ce precepte n'est pas le plus raisonnable de ceux de ce grand Empereur. Un diligas oportet (στέργειν χρὴ) ne vaut rien; une chose ne devient point aimable pour être necessaire, et pour être destinée ou attachée à quelcun: et ce qui seroit un mal pour moy, ne cesseroit pas de l'être parce qu'il seroit le bien de mon maitre, si ce bien ne rejaillit point sur moy. Ce qu'il y a de bon dans l'univers, est entre autres, que le bien general devient effectivement le bien particulier de ceux qui aiment l'auteur de tout bien. Mais l'erreur principale de cet Empereur et des Stoïciens étoit, qu'ils s'imaginoient que le bien de l'univers devoit faire plaisir à Dieu luy même, parce qu'ils concevoient Dieu comme l'ame du monde. Cette erreur n'a rien de commun avec nostre dogme; Dieu, selon nous, est Intelligentia extramundana, comme Martianus Capella l'appelle, ou plustost supramundana. D'ailleurs, il agit pour faire du bien, et non pas pour en recevoir. Melius est dare quam accipere: sa beatitude est tousjours parfaite, et ne sauroit recevoir aucun accroissement, ny du dedans ny du dehors.

218. Venons à la principale objection que M. Bayle nous fait, apres M. Arnaud. Elle est compliquée: car ils pretendent que Dieu seroit necessité, qu'il agiroit necessairement, s'il étoit obligé de créer le meilleur; ou du moins qu'il auroit eté impuissant, s'il n'avoit pu trouver un meilleur expedient pour exclure les pechés et les autres maux. C'est nier en effect que cet univers soit le meilleur, et que Dieu soit obligé de s'attacher au meilleur. Nous y avons assés satisfait en plus d'un endroit: nous avons prouvé que Dieu ne peut manquer de produire le meilleur; et cela supposé, il s'ensuit que les maux que nous experimentons ne pouvoient point être raisonnablement exclus de l'univers, puisqu'ils y sont. Voyons pourtant ce que ces deux excellens hommes nous opposent, ou plustost voyons ce que M. Bayle objecte, car il professe d'avoir profité des raisonnemens de M. Arnaud.

219. Seroit-il possible (dit il, chap. 158 de la Reponse au Provinc. T. III. p. 890) qu'une nature dont la bonté, la sainteté, la

sagesse, la science, la puissance sont infinies, qui aime la vertu souverainement, et hait le vice souverainement, comme son idée claire et distincte nous le fait connoistre, et comme chaque page presque de l'Ecriture nous l'affirme, n'auroit pû trouver dans la vertu aucun moyen convenable et proportionné à ses fins? Seroit il possible que le vice seul luy eùt offert ce moyen? On auroit crû au contraire qu'aucune chose ne convenoit mieux à cette nature, que d'établir la vertu dans son ouvrage à l'exclusion de tout vice. M. Bayle outre icy les choses. On accorde que quelque vice a eté lié avec le meilleur plan de l'univers, mais on ne luy accorde pas que Dieu n'a pu trouver dans la vertu aucun moyen proportionné à ses fins. Cette objection auroit lieu, s'il n'y avoit point de vertu, si le vice tenoit sa place par tout. Il dira qu'il suffit que le vice regne, et que la vertu est peu de chose en comparaison. Mais je n'ay garde de luy accorder cela, et je crois qu'effectivement, à le bien prendre, il y a incomparablement plus de bien moral que de mal moral dans les Creatures raisonnables, dont nous ne connoissons qu'un tres petit nombre.

220. Ce mal n'est pas même si grand dans les hommes, qu'on le debite: il n'y a que des gens d'un naturel malin, ou des gens devenus un peu misanthropes par les malheurs, comme ce Timon de Lucien, qui trouvent de la mechanceté partout, et qui empoisonnent les meilleures actions par les interpretations qu'ils leur donnent: je parle de ceux qui le font tout de bon, pour en tirer de mauvaises consequences, dont leur practique est infectée; car il y en a qui ne le font que pour montrer leur penetration. On a critiqué cela dans Tacite, et c'est encor ce que M. Descartes (dans une de ses lettres) trouve à redire au livre de M. Hobbes de Cive, dont on n'avoit imprimé alors que peu d'exemplaires pour être distribués aux amis, mais qui fut augmenté par des remarques de l'Auteur, dans la seconde edition que nous avons. Car quoyque M. Descartes reconnoisse que ce livre est d'un habile homme, il y remarque des principes et des maximes tres dangereuses, en ce qu'on y suppose tous les hommes mechans, ou qu'on leur donne sujet de l'être. Feu M. Jacques Thomasius disoit dans ses belles Tables de la Philosophie practique que le πρῶτον ψεῦδος, le principe des erreurs de ce livre de M. Hobbes étoit qu'il prenoit statum legalem pro naturali, c'est à

dire que l'etat corrompu luy servoit de mesure et de regle, au lieu que c'est l'etat le plus convenable à la nature humaine, qu'Aristote avoit eu en vue. Car selon Aristote, on appelle naturel ce qui est le plus convenable à la perfection de la nature de la chose: mais M. Hobbes appelle l'estat naturel celuy qui a le moins d'art, ne considerant peutêtre pas que la nature humaine dans sa perfection porte l'art avec elle. Mais la question de nom, c'est à dire de ce qu'on peut appeller naturel, ne seroit pas de grande importance, si Aristote et Hobbes n'y attachoient la notion du droit naturel, chacun suivant sa signification. J'ay dit cy dessus, que je trouvois dans le livre de la Fausseté des vertus humaines, le même defaut que M. Descartes a trouvé dans celuy de M. Hobbes de Cive.

221. Mais supposons que le vice surpasse la vertu dans le genre humain, comme l'on suppose que le nombre des reprouvés surpasse celuy des Elus, il ne s'ensuit nullement que le vice et la misere surpassent la vertu et la felicité dans l'univers; il faut plustost juger tout le contraire, parce que la Cité de Dieu doit être le plus parfait de tous les Etats possibles, puisqu'il a eté formé et est tousjours gouverné par le plus grand et le meilleur de tous les Monarques. Cette reponse confirme ce que j'ay remarqué cy dessus, en parlant de la conformité de la foy et de la raison, savoir, qu'une des plus grandes sources du paralogisme des objections est qu'on confond l'apparent avec le veritable: l'apparent, dis je, non pas absolument tel qui resulteroit d'une discussion èxacte des faits, mais tel qu'il a eté tiré de la petite etendue de nos experiences; car il seroit deraisonnable de vouloir opposer des apparences si imparfaites et si peu fondées, aux demonstrations de la raison et aux revelations de la foy.

222. Au reste, nous avons déja remarqué que l'amour de la vertu et la haine du vice, qui tendent indefiniment à procurer l'existence de la vertu, et à empêcher celle du vice, ne sont que des volontés antecedentes, aussi bien que la volonté de procurer la felicité de tous les hommes, et d'en empêcher la misere. Et ces volontés antecedentes ne font qu'une partie de toutes les volontés antecedentes de Dieu prises ensemble, dont le resultat fait la volonté consequente, ou que le decret de créer le meilleur: et c'est par ce decret que l'amour de la vertu et de la felicité des creatures raisonnables, qui est indefini de soy et va aussi loin qu'il se peut, reçoit quelques petites limitations, à cause de l'egard qu'il faut

avoir au bien en general. C'est ainsi qu'il faut entendre que Dieu aime souverainement la vertu et hait souverainement le vice, et que neantmoins quelque vice doit être permis.

223. M. Arnaud et M. Bayle semblent pretendre que cette methode d'expliquer les choses, et d'etablir un meilleur entre tous les plans de l'univers, et qui ne puisse être surpassé par aucun autre, borne la puissance de Dieu. Avés vous bien pensé, dit M. Arnaud au R. P. de Mallebranche (dans ses Reflexions sur le nouveau systeme de la nature et de la grace, T. II. p. 385) qu'en avançant de telles choses vous entreprenés de renverser le premier article du symbole, par lequel nous faisons profession de croire en Dieu le Pere tout puissant? Il avoit déja dit auparavant (p. 362): Peut on pretendre, sans se vouloir aveugler soy même, qu'une conduite qui n'a pû estre sans cette suite facheuse, qui est que la pluspart des hommes se perdent, porte plus le caractere de la bonté de Dieu, qu'une autre conduite qui auroit esté cause, si Dieu l'avoit suivie, que tous les hommes se seroient sauvés? Et comme M. Jaquelot ne s'eloigne point des principes que nous venons de poser, M. Bayle luy fait des objections semblables (Rep. au Provinc. ch. 151. pag. 900. T. III.): Si l'on adopte de tels Eclaircissemens (dit il) on se voit contraint de renoncer aux notions les plus evidentes sur la nature de l'Estre souverainement parfait. Elles nous apprennent que toutes les choses qui n'impliquent point contradiction, luy sont possibles, que par consequent il luy est possible de sauver des gens qu'il ne sauve pas: car quelle contradiction resulteroit-il de ce que le nombre des elus seroit plus grand qu'il ne l'est? Elles nous apprennent que puisqu'il est souverainement heureux, il n'a point de volontés qu'il ne puisse exécuter. Le moyen donc de comprendre qu'il veuille sauver tous les hommes et qu'il ne le puisse? Nous cherchions quelque lumiere qui nous tirât des embarras où nous nous trouvons en comparant l'idée de Dieu avec l'estat du genre humain, et voila que l'on nous donne des éclaircissemens qui nous jettent dans des tenebres plus épaisses.

224. Toutes ces oppositions s'evanouissent par l'exposition que nous

venons de donner. Je demeure d'accord du principe de M. Bayle, et c'est aussi le mien, que tout ce qui n'implique point de contradiction est possible. Mais selon nous, qui soutenons que Dieu a fait le meilleur qu'il étoit possible de faire, ou qu'il ne pouvoit point mieux faire qu'il n'a fait, et qui jugeons que d'avoir un autre sentiment de son ouvrage total, seroit blesser sa bonté ou sa sagesse; il faut dire qu'il implique contradiction de faire quelque chose qui surpasse en bonté le meilleur même. Ce seroit comme si quelcun pretendoit que Dieu pût mener d'un point à un autre une ligne plus court que la ligne droite, et accusoit ceux qui le nient, de renverser l'article de la foy, suivant lequel nous croyons en Dieu le Pere tout puissant.

225. L'infinité des possibles, quelque grande qu'elle soit, ne l'est pas plus que celle de la sagesse de Dieu, qui connoit tous les possibles. On peut même dire que si cette sagesse ne surpasse point les possibles extensivement, puisque les objets de l'entendement ne sauroient aller au delà du possible, qui en un sens est seul intelligible, elle les surpasse intensivement, à cause des combinaisons infiniment infinies qu'elle en fait, et d'autant de reflexions qu'elle fait là dessus. La sagesse de Dieu, non contente d'embrasser tous les possibles, les penetre, les compare, les pese les uns contre les autres, pour en estimer les degrés de perfection ou d'imperfection, le fort et le faible, le bien et le mal: elle va même au delà des combinaisons finies, elle en fait une infinité d'infinies, c'est à dire une infinité de suites possibles de l'univers, dont chacune contient une infinité de creatures; et par ce moyen la Sagesse Divine distribue tous les possibles qu'elle avoit déja envisagés à part, en autant de systemes universels, qu'elle compare encor entre eux: et le resultat de toutes ces comparaisons et reflexions est le choix du meilleur d'entre tous ces systemes possibles, que la sagesse fait pour satisfaire pleinement à la bonté; ce qui est justement le plan de l'univers actuel. Et toutes ces operations de l'entendement Divin, quoyqu'elles ayent entre elles un ordre et une priorité de nature, se font tousjours ensemble, sans qu'il y ait entre elles aucune priorité de temps.

226. En considerant attentivement ces choses, j'espere qu'on aura une autre idée de la grandeur des perfections Divines, et sur tout de la sagesse et de la bonté de Dieu, que ne sauroient avoir ceux qui font agir Dieu comme au hazard, sans sujet et sans raison. Et je ne voy pas com-

ment ils pourroient eviter un sentiment si etrange, à moins qu'ils ne reconnussent qu'il y a des raisons du choix de Dieu, et que ces raisons sont tirées de sa bonté: d'où il suit necessairement que ce qui a eté choisi a eu l'avantage de la bonté sur ce qui n'a point eté choisi, et par consequent qu'il est le meilleur de tous les possibles. Le meilleur ne sauroit être surpassé en bonté, et on ne limite point la puissance de Dieu, en disant qu'il ne sauroit faire l'impossible. Est il possible, disoit M. Bayle, qu'il n'y ait point de meilleur plan que celuy que Dieu a executé? On repond que cela est tres possible et même necessaire, savoir qu'il n'y en ait point: autrement Dieu l'auroit preferé.

227. Nous avons assés etabli, ce semble, qu'entre tous les plans possibles de l'univers il y en a un meilleur que tous les autres, et que Dieu n'a point manqué de le choisir. Mais M. Bayle pretend en inferer qu'il n'est donc point libre. Voicy comment il en parle (ubi supra, chap. 151. p. 899): On croyoit disputer avec un homme qui supposât avec nous que la bonté et que la puissance de Dieu sont infinies, aussi bien que sa sagesse; et l'on voit qu'à proprement parler cet homme suppose que la bonté et que la puissance de Dieu sont renfermées dans des bornes assés etroites. Quant à cela, on y a déja satisfait: l'on ne donne point de bornes à la puissance de Dieu, puisqu'on reconnoit qu'elle s'etend ad maximum, ad omnia, à tout ce qui n'implique aucune contradiction: et l'on n'en donne point à sa bonté, puisqu'elle va au meilleur, ad optimum. Mais M. Bayle poursuit: Il n'y a donc aucune liberté en Dieu, il est necessité par sa sagesse à créer, et puis à créer precisement un tel ouvrage, et enfin à le créer precisement par telles voyes. Ce sont trois servitudes qui forment un fatum plus que Stoïcien, et qui rendent impossible tout ce qui n'est pas dans leur sphere. Il semble que, selon ce systeme, Dieu auroit pû dire, avant même que de former ces decrets: Je ne puis sauver un tel homme, ny damner un tel autre, quippe vetor fatis, ma sagesse ne le permet pas.

228. Je reponds, que c'est la bonté qui porte Dieu à créer, afin de se communiquer; et cette même bonté jointe à la sagesse le porte à créer le meilleur: cela comprend toute la suite, l'effect et les voyes. Elle l'y porte sans le necessiter, car elle ne rend point impossible ce qu'elle ne

fait point choisir. Appellés cela *fatum*, c'est le prendre dans un bon sens, qui n'est point contraire à la liberté: *Fatum* vient de *fari*, parler, prononcer; il signifie un jugement, un decret de Dieu, l'arrest de sa sagesse. *Dire qu'on ne peut pas faire une chose, seulement parce qu'on ne le veut pas*, c'est abuser des termes. Le sage ne veut que le bon: est-ce donc une servitude, quand la volonté agit suivant la sagesse? Et peut on être moins esclave, que d'agir par son propre choix suivant la plus parfaite raison? Aristote disoit, que celuy là est dans une servitude naturelle (*natura servus*) qui manque de conduite, qui a besoin d'être gouverné. L'esclavage vient de dehors, il porte à ce qui deplait, et sur tout à ce qui deplait avec raison: la force d'autruy et nos propres passions nous rendent esclaves. Dieu n'est jamais mû par aucune chose qui soit hors de luy, il n'est point sujet non plus aux passions internes, et il n'est jamais mené à ce qui luy puisse faire deplaisir. Il paroit donc que M. Bayle donne des noms odieux aux meilleures choses du monde, et renverse les notions, en appellant esclavage l'etat de la plus grande et de la plus parfaite liberté.

229. Il avoit encor dit un peu auparavant (ch. 151. p. 891): *Si la vertu, ou quelque autre bien que ce soit, avoient eu autant de convenance que le vice avec les fins du Createur, le vice n'auroit pas eu la preference; il faut donc qu'il ait esté l'unique moyen dont le Createur ait pû se servir; il a donc esté employé par pure necessité. Comme donc il aime sa gloire, non pas par une liberté d'indifference, mais necessairement, il faut qu'il aime necessairement tous les moyens sans lesquels il ne pourroit point manifester sa gloire.* Or si *le vice, entant que vice, a esté le seul moyen de parvenir à ce but, il s'ensuivra que Dieu aime necessairement le vice, entant que vice, à quoy l'on ne peut songer sans horreur, et il nous a revelé tout le contraire.* Il remarque en même temps, que certains Docteurs Supralapsaires (comme Retorfort, par exemple) ont nié que Dieu veut le peché entant que peché, pendant qu'ils ont avoué qu'il veut permissivement le peché entant que punissable et pardonnable; mais il leur objecte qu'une action n'est punissable et pardonnable qu'entant qu'elle est vicieuse.

230. M. Bayle suppose faux dans les paroles que nous venons de

lire, et en tire de fausses consequences. Il n'est point vray, que Dieu aime sa gloire necessairement, si l'on entend par là qu'il est porté necessairement à se procurer sa gloire par les creatures. Car si cela étoit, il se procureroit cette gloire tousjours et par tout. Le decret de créer est libre: Dieu est porté à tout bien; le bien, et même le meilleur, l'incline à agir; mais il ne le necessite pas: car son choix ne rend point impossible, ce qui est distinct du meilleur; il ne fait point que ce que Dieu omet, implique contradiction. Il y a donc en Dieu une liberté, exemte non seulement de la contrainte, mais encor de la necessité. Je l'entends de la necessité metaphysique; car c'est une necessité morale, que le plus sage soit obligé de choisir le meilleur. Il en est de même des moyens que Dieu choisit pour parvenir à sa gloire. Pour ce qui est du vice, l'on a montré cy dessus, qu'il n'est pas un objet du decret de Dieu, comme moyen, mais comme condition *sine qua non*; et que c'est pour cela qu'il est seulement permis. On a encor moins de droit de dire que le vice est *le seul moyen*; il seroit tout au plus un des moyens, mais un des moindres parmy une infinité d'autres.

231. *Autre consequence affreuse* (poursuit M. Bayle): *la fatalité de toutes choses revient: il n'aura pas esté libre à Dieu d'arranger d'une autre maniere les evenemens, puisque le moyen qu'il a choisi de manifester sa gloire estoit le seul qui fût convenable à sa sagesse.* Cette pretendue fatalité ou necessité n'est que morale, comme nous venons de montrer: elle n'interesse point la liberté; au contraire, elle en suppose le meilleur usage; elle ne fait point que les objects que Dieu ne choisit pas soyent impossibles. *Que deviendra donc* (adjoutet-il) *le franc arbitre de l'homme? n'y aurat-il pas eu necessité et fatalité qu'Adam pechât? Car s'il n'eût point peché, il eût renversé le plan unique que Dieu s'estoit fait necessairement.* C'est encor abuser des termes. Adam pechant librement étoit vu de Dieu parmy les idées des possibles, et Dieu decerna de l'admettre à l'existence tel qu'il l'a vu; ce decret ne change point la nature des objets: il ne rend point necessaire ce qui étoit contingent en soy, ny impossible ce qui étoit possible.

232. M. Bayle poursuit (p. 892): *Le subtil Scot affirme avec beaucoup de jugement, que si Dieu n'avoit point de liberté d'indifference, aucune creature ne pourroit avoir cette espece*

de liberté. J'en demeure d'accord, pourvu qu'on n'entende point une indifference d'equilibre, où il n'y ait aucune raison qui incline d'un côté plus que de l'autre. M. Bayle reconnoit (plus bas au chap. 168. p. 1111) que ce qu'on appelle indifference, n'exclut point les inclinations et les plaisirs prevenans. Il suffit donc qu'il n'y ait point de necessité metaphysique dans l'action qu'on appelle libre, c'est à dire, il suffit qu'on choisisse entre plusieurs partis possibles.

233. Il poursuit encor (au dit chap. 157. p. 893): Si Dieu n'est point determiné à créer le monde par un mouvement libre de sa bonté, mais par les intérests de sa gloire, qu'il aime necessairement, et qui est la seule chose qu'il aime, car elle n'est point differente de sa substance: et si l'amour qu'il a pour luy même l'a necessité à manifester sa gloire par le moyen le plus convenable, et si la chute de l'homme a esté ce moyen là; il est evident que cette chute est arrivée de toute necessité, et que l'obeissance d'Eve et Adam aux ordres de Dieu estoit impossible. Tousjours le même abus. L'amour que Dieu se porte, luy est essentiel, mais l'amour de sa gloire, ou la volonté de la procurer, ne l'est nullement: l'amour qu'il a pour luy même ne l'a point necessité aux actions au dehors, elles ont eté libres; et puisqu'il y avoit des plans possibles, où les premiers parens ne pecheroient point, leur peché n'étoit donc point necessaire. Enfin, nous disons en effect ce que M. Bayle reconnoit icy, que Dieu s'est determiné à créer le monde par un mouvement libre de sa bonté; et nous adjoutons, que ce même mouvement l'a porté au meilleur.

234. La même reponse a lieu contre ce que M. Bayle dit (ch. 165. p. 1071): Le moyen le plus propre pour parvenir à une fin, est necessairement unique (c'est fort bien dit, au moins dans les cas où Dieu a choisi), Donc si Dieu a esté porté invinciblement à se servir de ce moyen, il s'en est servi necessairement. [Il y a eté porté certainement, il y a eté determiné, ou plustost il s'y est determiné: mais ce qui est certain n'est pas tousjours necessaire, ou absolument invincible; la chose pouvoit aller autrement, mais cela n'est point arrivé, et pour cause. Dieu a choisi entre de differens partis tous possibles: ainsi metaphysiquement parlant, il pouvoit choisir ou faire ce qui ne fût point le meilleur; mais il ne le pouvoit point moralement parlant. Servons

nous d'une comparaison de Geometrie: Le meilleur chemin d'un point à un autre (faisant abstraction des empêchemens et autres considerations accidentelles du milieu) est unique; c'est celuy qui va par la ligne la plus courte, qui est la droite. Cependant il y a une infinité de chemins d'un point à un autre. Il n'y a donc point de necessité qui m'oblige d'aller par la ligne droite; mais aussitôt que je choisis le meilleur, je suis determiné à y aller, quoyque ce ne soit qu'une necessité morale dans le sage; c'est pourquoy les consequences suivantes tombent.] Donc il n'a pû faire que ce qu'il a fait. Donc ce qui n'est point arrivé ou n'arrivera jamais, est absolument impossible [ces consequences tombent, dis-je: car puisqu'il y a bien des choses qui ne sont jamais arrivées et n'arriveront jamais, et qui cependant sont concevables distinctement, et n'impliquent aucune contradiction, comment peut on dire qu'elles sont absolument impossibles? M. Bayle a refuté cela luy même dans un endroit opposé aux Spinosistes que nous avons cité cy dessus, et il a reconnu plusieurs fois qu'il n'y a d'impossible que ce qui implique contradiction: maintenant il change de style et de termes.] Donc la perseverance d'Adam dans l'innocence a esté tousjours impossible; donc sa chute estoit absolument inevitable, et antecedemment même au decret de Dieu, car il impliqueroit contradiction que Dieu pût vouloir une chose opposée à sa sagesse: c'est au fonds la même chose de dire, cela est impossible à Dieu, et de dire, Dieu le pourroit faire, s'il vouloit, mais il ne peut pas le vouloir. [C'est abuser des termes en un sens que de dire icy: on peut vouloir, on veut vouloir: la puissance se rapporte icy aux actions que l'on veut. Cependant il n'implique point contradiction que Dieu veuille (directement ou permissivement) une chose qui n'implique point, et dans ce sens il est permis de dire que Dieu peut la vouloir.]

235. En un mot, quand on parle de la possibilité d'une chose, il ne s'agit pas des causes qui peuvent faire ou empêcher qu'elle existe actuellement: autrement on changeroit la nature des termes, et on rendroit inutile la distinction entre le possible et l'actuel; comme faisoit Abailard, et comme Wiclef paroit avoir fait apres luy, ce qui les a fait tomber sans aucun besoin dans des expressions incommodes et choquantes. C'est pourquoy, lorsqu'on demande si une chose est possible ou necessaire, et qu'on y fait entrer la consideration de ce que Dieu veut ou choisit, on

change de question. Car Dieu choisit parmy les possibles, et c'est pour cela qu'il choisit librement, et qu'il n'est point necessité: il n'y auroit point de choix ny de liberté, s'il n'y avoit qu'un seul parti possible.

236. Il faut encor repondre aux syllogismes de M. Bayle, afin de ne rien negliger de ce qu'un si habile homme a opposé: ils se trouvent au chap. 151 de sa Reponse aux Questions d'un Provincial (p. 900. 901. Tom. 3).

Premier syllogisme.

Dieu ne peut rien vouloir, qui soit opposé à l'amour necessaire qu'il a pour sa sagesse.

Or le salut de tous les hommes est opposé à l'amour necessaire que Dieu a pour sa sagesse.

Donc Dieu ne peut pas vouloir le salut de tous les hommes.

La majeure est evidente par elle même, car on ne peut rien, dont l'opposé soit necessaire. Mais on ne peut point laisser passer la mineure, car quoyque Dieu aime necessairement sa Sagesse, les actions où sa sagesse le porte ne laissent pas d'être libres, et les objets où sa sagesse ne le porte point ne cessent point d'être possibles. Outre que sa sagesse l'a porté à vouloir le salut de tous les hommes, mais non pas d'une volonté consequente et decretoire. Et cette volonté consequente n'étant qu'un resultat des volontés libres antecedentes, ne peut manquer d'être libre aussi.

Second syllogisme.

L'ouvrage le plus digne de la sagesse de Dieu comprend entre autres choses le peché de tous les hommes, et la damnation eternelle de la plus grande partie des hommes.

Or Dieu veut necessairement l'ouvrage le plus digne de sa sagesse.

Il veut donc necessairement l'ouvrage qui comprend entre autres choses le peché de tous les hommes, et la damnation eternelle de la plus grande partie des hommes.

Passe pour la majeure, mais on nie la mineure. Les decrets de Dieu sont tousjours libres, quoyque Dieu y soit tousjours porté par des raisons qui consistent dans la vue du bien: car être necessité moralement par la sagesse, être obligé par la consideration du bien, c'est être

libre, c'est n'être point necessité metaphysiquement. Et la necessité metaphysique seule, comme nous avons remarqué tant de fois, est opposée à la liberté.

238. Je n'examine point les syllogismes que M. Bayle objecte dans le chapitre suivant (ch. 152) contre le systeme des Supralapsaires, et particulierement contre le discours que Theodore de Beze fit dans le Colloque de Montbelliard, l'an 1586. Ces syllogismes ont presque le même defaut que ceux que nous venons d'examiner; mais j'avoue que le systeme même de Beze ne satisfait point. Ce colloque aussi ne servit qu'à augmenter les aigreurs des partis. Dieu a créé le Monde à sa gloire; sa gloire n'est connue (selon Beze) si sa misericorde et sa justice n'est declarée: pour cette cause il a declaré aucuns certains hommes de pure grace à vie eternelle, et aucuns par juste jugement à damnation eternelle. La misericorde presuppose la misere, la justice presuppose la coulpe (il pouvoit adjouter qu'encor la misere suppose la coulpe). Cependant Dieu estant bon, voire la bonté même, il a créé l'homme bon et juste, mais muable, et qui pût pecher de sa franche volonté. L'homme n'est point chû à la volée ou temerairement, ny par les causes ordonnées par quelque autre Dieu, selon les Manichéens, mais par la providence de Dieu; toutes fois de telle sorte que Dieu ne fut point enveloppé dans la faute: par autant que l'homme n'a point esté contraint de pecher.

239. Ce systeme n'est pas des mieux imaginés: il n'est pas fort propre à faire voire la Sagesse, la Bonté et la Justice de Dieu; et heureusement il est presque abandonné aujourdhuy. S'il n'y avoit point d'autres raisons plus profondes, capables de porter Dieu à la permission de la coulpe, source de la misere, il n'y auroit ny coulpe, ny misere dans le monde, car celles qu'on allegue icy ne suffisent point. Il declareroit mieux sa misericorde en empêchant la misere, et il declareroit mieux sa justice en empêchant la coulpe, en avançant la vertu, en la recompensant. L'on ne voit pas aussi comment celuy qui non seulement fait qu'un homme puisse tomber, mais qui dispose les circonstances en sorte qu'elles contribuent à le faire tomber, n'en soit point coupable, s'il n'y a d'autres raisons qui l'y obligent. Mais lorsqu'on considere que Dieu, parfaitement bon et sage, doit avoir produit toute la vertu, bonté, felicité, dont le meilleur

plan de l'univers est capable, et que souvent un mal dans quelques parties peut servir à un plus grand bien du tout; l'on juge aisement que Dieu peut avoir donné place à l'infelicité, et permis même la coulpe, comme il a fait, sans en pouvoir être blamé. C'est l'unique remede qui remplit ce qui manque à tous les systemes, de quelque maniere qu'on range les decrets. S. Augustin a déja favorisé ces pensées, et l'on peut dire d'Eve ce que le Poëte dit de la main de Mutius Scaevola:

Si non erasset, fecerat illa minus.

240. Je trouve que le celebre Prelat Anglois, qui a fait un livre ingenieux de l'origine du mal, dont quelques passages ont eté combattus par M. Bayle dans le second Tome de sa Reponse aux Questions d'un Provincial, quoyqu'il semble eloigné de quelques uns des sentimens que j'ay soutenus icy, et paroisse recourir quelques fois à un pouvoir despotique, comme si la volonté de Dieu ne suivoit pas les regles de la sagesse à l'egard du bien ou du mal, mais decernoit arbitrairement qu'une telle ou telle chose doit passer pour bonne ou mauvaise: et comme si même la volonté de la creature, entant que libre, ne choisissoit pas, parce que l'object luy paroit bon, mais par une determination purement arbitraire, independante de la representation de l'objet; cet Eveque, dis je, ne laisse pas de dire en d'autres endroits des choses qui semblent plus favorables à ma doctrine qu'à ce qui y paroit contraire dans la sienne. Il dit, que ce qu'une cause infiniment sage et libre a choisi est meilleur que ce qu'elle n'a point choisi. N'est ce pas reconnoitre que la bonté est l'objet et la raison de son choix? Dans ce sens on dira fort bien icy:

Sic placuit superis; quaerere plura, nefas.

TROISIEME PARTIE.

241. Nous voila debarrassés enfin de la cause morale du mal moral: le mal physique, c'est à dire les douleurs, les souffrances, les miseres, nous embarrasseront moins, étant des suites du mal moral. Poena est malum passionis, quod infligitur ob malum actionis, suivant Grotius. L'on patit, parce qu'on a agi; l'on souffre du mal, parce qu'on fait mal:

Nostrorum causa malorum
Nos sumus.

Il est vray qu'on souffre souvent par les mauvaises actions d'autruy; mais lorsqu'on n'a point de part au crime, l'on doit tenir pour certain que ces souffrances nous preparent un plus grand bonheur. La question du mal physique, c'est à dire, de l'origine des souffrances, a des difficultés communes avec celle de l'origine du mal metaphysique, dont les monstres et les autres irregularités apparentes de l'univers fournissent des exemples. Mais il faut juger qu'encor les souffrances et les monstres sont dans l'ordre; et il est bon de considerer non seulement qu'il valoit mieux admettre ces defauts et ces monstres, que de violer les loix generales, comme raisonne quelques fois le R. P. de Mallebranche; mais aussi que ces monstres mêmes sont dans les regles, et se trouvent conformes à des volontés generales, quoyque nous ne soyons point capables de demêler cette conformité. C'est comme il y a quelques fois des apparences d'irregularité dans les Mathematiques, qui se terminent enfin dans un grand ordre, quand on a achevé de les approfondir: c'est pourquoy j'ay déja remarqué cy dessus, que dans mes principes tous les evenemens individuels, sans exception, sont des suites des volontés generales.

242. On ne doit point s'etonner que je tache d'eclaircir ces choses par des comparaisons prises des Mathematiques pures, où tout va dans

l'ordre, et où il y a moyen de les demêler par une meditation exacte, qui nous fait jouir, pour ainsi dire, de la veue des idées de Dieu. On peut proposer une suite ou *series* de nombres tout à fait irreguliere en apparence, où les nombres croissent et diminuent variablement sans qu'il y paroisse aucun ordre; et cependant celuy qui saura la clef du chifre, et qui entendra l'origine et la construction de cette suite de nombres, pourra donner une regle, laquelle étant bien entendue, fera voir que la *series* est tout à fait reguliere, et qu'elle a même de belles proprietés. On le peut rendre encor plus sensible dans les lignes: une ligne peut avoir des tours et des retours, des hauts et des bas, des points de rebroussement et des points d'inflexion, des interruptions, et d'autres varietés, de telle sorte qu'on n'y voye ny rime ny raison, sur tout en ne considerant qu'une partie de la ligne; et cependant il se peut qu'on en puisse donner l'equation et la construction, dans laquelle un Geometre trouveroit la raison et la convenance de toutes ces pretendues irregularités: et voila comment il faut encor juger de celles des monstres et d'autres pretendus defauts dans l'univers.

243. C'est dans ce sens qu'on peut employer ce beau mot de S. Bernard (Ep. 276. ad Eugen. III.): *Ordinatissimum est, minus interdum ordinate fieri aliquid*: Il est dans le grand ordre, qu'il y ait quelque petit desordre; et l'on peut même dire que ce petit desordre n'est qu'apparent dans le tout, et il n'est pas même apparent par rapport à la felicité de ceux qui se mettent dans la voye de l'ordre.

244. En parlant des monstres, j'entends encor quantité d'autres defauts apparens. Nous ne connoissons presque que la superficie de nostre globe, nous ne penetrons gueres dans son interieur, au delà de quelques centaines de toises: ce que nous trouvons dans cette ecorce du globe, paroit l'effect de quelques grands bouleversemens. Il semble que ce globe a eté un jour en feu, et que les rochers qui font la base de cette ecorce de la terre, sont des scories restées d'une grande fusion: on trouve dans leur entrailles des productions de metaux et de mineraux, qui ressemblent fort à celles qui viennent de nos fourneaux: et la mer toute entiere peut être une espece d'*oleum per deliquium*, comme l'huyle de Tartre se fait dans un lieu humide. Car lorsque la surface de la terre s'étoit refroidie apres le grand incendie, l'humidité que le feu avoit poussée dans l'air, est retombée sur la terre, en a lavé la surface, et a dissout et

imbibé le sel fixe resté dans les cendres, et a rempli enfin cette grande cavité de la surface de nostre globe pour faire l'Ocean plein d'une eau salée.

245. Mais apres le feu, il faut juger que la terre et l'eau n'ont pas moins fait de ravages. Peutêtre que la croûte formée par le refroidissement, qui avoit sous elle de grandes cavités, est tombée, de sorte que nous n'habitons que sur des ruines, comme entre autres Mons. Thomas Burnet, Chapelain du feu Roy de la Grande Bretagne, a fort bien remarqué. Et plusieurs deluges et inondations ont laissé des sedimens, dont on trouve des traces et des restes, qui font voir que la mer a eté dans les lieux, qui en sont les plus eloignés aujourdhuy. Mais ces bouleversemens ont enfin cessé, et le globe a pris la forme que nous voyons. Moyse insinue ces grands changemens en peu de mots: la separation de la lumiere et des tenebres indique la fusion causée par le feu; et la separation de l'humide et du sec marque les effects des inondations. Mais qui ne voit que ces desordres ont servi à mener les choses au point où elles se trouvent presentement, que nous leur devons nos richesses et nos commodités, et que c'est par leur moyen que ce globe est devenu propre à être cultivé par nos soins? Ces desordres sont allés dans l'ordre. Les desordres, vrais ou apparens, que nous voyons de loin, sont les taches du soleil et les Cometes: mais nous ne savons pas les usages qu'elles apportent, ny ce qu'il y a de reglé. Il y a eu un temps que les planetes passoient pour des etoiles errantes, maintenant leur mouvement se trouve regulier: peutêtre qu'il en est de même des cometes: la posterité le saura.

246. On ne compte point parmy les desordres l'inegalité des conditions, et M. Jaquelot a raison de demander à ceux qui voudroient que tout fût egalement parfait, pourquoy les rochers ne sont pas couronnés de feuilles et de fleurs? pourquoy les fourmis ne sont pas des paons? Et s'il falloit de l'egalité par tout, le pauvre presenteroit requeste contre le riche, le valet contre le maitre. Il ne faut pas que les tuyaux d'un jeu d'orgues soyent egaux. M. Bayle dira, qu'il y a de la difference entre une privation du bien, et un desordre; entre un desordre dans les choses inanimées, qui est purement metaphysique, et un desordre dans les creatures raisonnables, qui consiste dans le crime et dans les souffrances. Il a raison de les distinguer, et nous avons raison de les joindre ensemble. Dieu ne neglige point les choses inanimées; elles sont insensibles, mais

Dieu est sensible pour elles. Il ne neglige point les animaux; ils n'ont point d'intelligence, mais Dieu en a pour eux. Il se reprocheroit le moindre defaut veritable qui seroit dans l'univers, quand même il ne seroit apperçu de personne.

247. Il semble que M. Bayle n'approuve point que les desordres qui peuvent être dans les choses inanimées, entrent en comparaison avec ceux qui troublent la paix et la felicité des creatures raisonnables, ny qu'on fonde en partie la permission du vice sur le soin d'eviter le derangement des loix des mouvemens. On en pourroit conclure, selon luy (Reponse posthume à M. Jaquelot p. 183), que Dieu n'a créé le monde que pour faire voir sa science infinie de l'Architecture et de la Mecanique, sans que son attribut de bon et d'ami de vertu ayent eu aucune part à la construction de ce grand ouvrage. Ce Dieu ne se piqueroit que de science; il aimeroit mieux laisser perir tout le genre humain, que de souffrir que quelques atomes aillent plus viste ou plus lentement que les loix generales ne le demandent. Monsieur Bayle n'auroit point fait cette opposition, s'il avoit eté informé du systeme de l'harmonie generale que je conçois, et qui porte que le regne des causes efficientes, et celuy des causes finales, sont paralleles entre eux; que Dieu n'a pas moins la qualité du meilleur Monarque, que celle du plus grand Architecte; que la matiere est disposée en sorte que les loix du mouvement servent au meilleur gouvernement des esprits; et qu'il se trouvera par consequent qu'il a obtenu le plus de bien qu'il est possible, pourveu qu'on compte les biens metaphysiques, physiques et moraux ensemble.

248. Mais (dira M. Bayle) Dieu pouvant detourner une infinité de maux par un petit miracle, pourquoy ne l'employoit il pas? il donne tant de secours extraordinaires aux hommes tombés, mais un petit secours de cette nature donné à Eve empêchoit sa chute, et rendoit la tentation du serpent inefficace. Nous avons assés satisfait à ces sortes d'objections par cette reponse generale, que Dieu ne devoit point faire choix d'un autre Univers, puisqu'il en a choisi le meilleur, et n'a employé que des miracles qui y étoient necessaires. On luy avoit repondu, que les miracles changent l'ordre naturel de l'univers: il replique, que c'est une illusion, et que le miracle des noces de Cana (par exemple) ne fit point d'autre changement dans l'air de la chambre, si non qu'au lieu de recevoir dans ses

pores quelques corpuscules d'eau, il recevoit des corpuscules de vin. Mais il faut considerer que le meilleur plan des choses étant une fois choisi, rien n'y peut être changé.

249. Quant aux miracles (dont nous avons déja dit quelque chose cy dessus), ils ne sont pas tous peutêtre d'une même sorte: il y en a beaucoup apparemment que Dieu procure par le ministere de quelques substances invisibles, telles que les Anges, comme le R. P. de Mallebranche le tient aussi; et ces Anges ou ces substances agissent selon les loix ordinaires de leur nature, étant jointes à des corps plus subtils et plus vigoureux que ceux que nous pouvons manier. Et de tels miracles ne le sont que comparativement, et par rapport à nous; comme nos ouvrages passeroient pour miraculeux auprès des animaux, s'ils étoient capables de faire leur remarques là dessus. Le changement de l'eau en vin pourroit être un miracle de cette espece. Mais la creation, l'incarnation, et quelques autres actions de Dieu passent toute la force des creatures, et sont veritablement des miracles, ou même des mysteres. Cependant si le changement de l'eau en vin à Cana étoit un miracle du premier rang, Dieu auroit changé par là tout le cours de l'univers à cause de la connexion des corps; ou bien il auroit eté obligé d'empêcher encor miraculeusement cette connexion, et de faire agir les corps non interessés dans le miracle, comme s'il n'en étoit arrivé aucun; et apres le miracle passé, il auroit fallu remettre toutes choses dans les corps interessés mêmes, dans l'etat où elles seroient venues sans le miracle: apres quoy tout seroit retourné dans son premier canal. Ainsi ce miracle demandoit plus qu'il ne paroit.

250. Pour ce qui est du mal physique des creatures, c'est à dire de leur souffrances, M. Bayle combat fortement ceux qui tâchent de justifier par des raisons particulieres la conduite que Dieu a tenue à cet egard. Je mets à part icy les souffrances des animaux, et je voy que M. Bayle insiste principalement sur celles des hommes, peutêtre parce qu'il croit que les bestes n'ont point de sentiment: et c'est par l'injustice qu'il y auroit dans les souffrances des bestes, que plusieurs Cartesiens ont voulu prouver qu'elles ne sont que des machines, *quoniam sub Deo justo nemo innocens miser est*: il est impossible qu'un innocent soit miserable sous un maitre tel que Dieu. Le principe est bon, mais je ne crois pas qu'on en puisse inferer que les bestes n'ont point de sentiment, parce que je

crois, qu'à proprement parler, la perception ne suffit pas pour causer la misere, si elle n'est pas accompagnée de reflexion. Il en est de même de la felicité: sans la reflexion, il n'y en a point.

O fortunatos nimium, sua qui bona norint!

L'on ne sauroit douter raisonnablement qu'il n'y ait de la douleur dans les animaux; mais il paroit que leur plaisirs et leur douleurs ne sont pas aussi vifs que dans l'homme: car ne faisant point de reflexion, ils ne sont point susceptibles ny du chagrin qui accompagne la douleur, ny de la joye qui accompagne le plaisir. Les hommes sont quelques fois dans un etat qui les approche des bestes, et où ils agissent presque par le seul instinct, et par les seules impressions des experiences sensuelles: et dans cet etat, leur plaisirs et leur douleurs sont fort minces.

251. Mais laissons là les bestes, et revenons aux creatures raisonnables. C'est par rapport à elles que Monsieur Bayle agite cette Question: s'il y a plus de mal physique, que de bien physique dans le monde? Rep. aux Questions d'un Provinc. ch. 75. Tom. 2. Pour la bien decider, il faut expliquer en quoy ces biens et ces maux consistent. Nous convenons que le mal physique n'est autre chose que le deplaisir, et je comprens là dessous la douleur, le chagrin, et toute autre sorte d'incommodité. Mais le bien physique consistet-il uniquement dans le plaisir? Monsieur Bayle paroit être dans ce sentiment; mais je suis d'opinion qu'il consiste encor dans un etat moyen, tel que celuy de la santé. L'on est assés bien, quand on n'a point de mal: c'est un degré de la sagesse, de n'avoir rien de la folie:

Sapientia prima est,
Stultitia caruisse.

C'est comme on est fort louable, quand on ne sauroit être blamé avec justice:

Si non culpabor, sat mihi laudis erit.

Et sur ce pied-là, tous les sentimens qui ne nous deplaisent pas, tous les exercices de nos forces qui ne nous incommodent point, et dont l'empêchement nous incommoderoit, sont des biens physiques, lors même qu'ils ne nous causent aucun plaisir; car leur privation est un mal physique. Aussi ne nous appercevons nous du bien de la santé, et d'autres biens semblables, que lorsque nous en sommes privés. Et sur ce pied-là, j'oserois soutenir que même en cette vie les biens surpassent les maux,

que nos commodités surpassent nos incommodités, et que Monsieur Descartes a eu raison d'écrire (Tom. I. Lettre 9) que la raison naturelle nous apprend que nous avons plus de biens que de maux en cette vie.

252. Il faut adjouter que l'usage trop frequent et la grandeur des plaisirs seroit un tres grand mal. Il y en a qu'Hippocrate a comparés avec le haut mal, et Scioppius ne fit que semblant sans doute de porter envie aux passereaux, pour badiner agreablement dans un ouvrage savant, mais plus que badin. Les viandes de haut gout font tort à la santé, et diminuent la delicatesse d'un sentiment exquis; et generalement les plaisirs corporels sont une espece de depense en esprits, quoyqu'ils soyent mieux reparés dans les uns, que dans les autres.

253. Cependant pour prouver que le mal surpasse le bien, on cite M. de la Motte le Vayer (Lettre 134) qui n'eût point voulu revenir au monde, s'il eût fallu qu'il jouât le même rôle que la providence luy avoit déja imposé. Mais j'ay déja dit, que je crois qu'on accepteroit la proposition de celuy qui pourroit renouer le fil de la Parque, si on nous promettoit un nouveau rôle, quoyqu'il ne dût pas être meilleur que le premier. Ainsi de ce que M. de la Motte le Vayer a dit, il ne s'ensuit point qu'il n'eût point voulu du rôle qu'il avoit déja joué, s'il eût eté nouveau, comme il semble que M. Bayle le prend.

254. Les plaisirs de l'esprit sont les plus purs et les plus utiles pour faire durer la joye. Cardan, déja vieillard, étoit si content de son etat, qu'il protesta avec serment, qu'il ne le changeroit pas avec celuy d'un jeune homme des plus riches, mais ignorant. M. de la Motte le Vayer le rapporte luy même, sans le critiquer. Il paroit que le savoir a des charmes, qui ne sauroient être conçus par ceux qui ne les ont point goûtés. Je n'entends pas un simple savoir des faits, sans celuy des raisons; mais tel que celuy de Cardan, qui étoit effectivement un grand homme avec tous ses defauts, et auroit eté incomparable sans ces defauts.

Felix, qui potuit rerum cognoscere causas!
Ille metus omnes et inexorabile fatum
Subjecit pedibus.

Ce n'est pas peu de chose, d'être content de Dieu et de l'Univers; de ne point craindre ce qui nous est destiné, ny de se plaindre de ce qui nous arrive. La connoissance des vrais principes nous donne cet avantage,

tout autre que celuy que les Stoïciens et les Epicuriens tiroient de leur Philosophie. Il y a autant de difference entre la veritable morale et la leur, qu'il y en a entre la joye et la patience: car leur tranquillité n'étoit fondée que sur la necessité; la nostre le doit être sur la perfection et sur la beauté des choses, sur nostre propre felicité.

255. Mais que dirons nous des doùleurs corporelles? ne peuvent elles pas être assés aigues pour interrompre cette tranquillité du sage? Aristote en demeure d'accord: les Stoïciens étoient d'un autre sentiment, et même les Epicuriens. Monsieur Descartes a renouvellé celuy de ces Philosophes: il dit dans la lettre qu'on vient de citer: Que même parmy les plus tristes accidens et les plus pressantes douleurs, on y peut tousjours estre content, pourvû qu'on sache user de la raison. Monsieur Bayle dit là dessus (Rep. au Prov. T. 3. ch. 157. pag. 991) que c'est ne rien dire, que c'est nous marquer un remede dont presque personne ne sait la preparation. Je tiens que la chose n'est point impossible, et que les hommes y pourroient parvenir à force de meditation et d'exercice. Car sans parler de vrais martyrs et de ceux qui ont eté assistés extraordinairement d'en-haut, il y en a eu de faux qui les ont imités; et cet esclave Espagnol qui tua le gouverneur Carthaginois, pour venger son maitre, et qui en temoigna beaucoup de joye dans les plus grands tourmens, peut faire honte aux Philosophes. Pourquoy n'iroit on pas aussi loin que luy? On peut dire d'un avantage, comme d'un desavantage:

Cuivis potest accidere, quod cuiquam potest.

256. Mais encor aujourdhuy des nations entieres, comme les Hurons, les Hiroquois, les Galibis, et autres peuples de l'Amerique, nous font une grande leçon là dessus: l'on ne sauroit lire sans etonnement, avec quelle intrepidité et presque insensibilité ils bravent leur ennemis qui les rôtissent à petit feu, et les mangent par tranches. Si de telles gens pouvoient garder les avantages du corps et du coeur, et les joindre à nos connoissances, ils nous passeroient de toutes les manieres,

Extat ut in mediis turris aprica casis.

Ils seroient par rapport à nous, ce qu'un geant est à un nain, une montagne à une colline:

Quantus Eryx, et quantus Athos, gaudetque nivali
Vertice se attolens pater Apenninus ad auras.

257. Tout ce qu'une merveilleuse vigueur de corps et d'esprit fait dans ces Sauvages entestés d'un point d'honneur des plus singuliers, pourroit être acquis parmy nous par l'education, par des mortifications bien assaisonnées, par une joye dominante fondée en raison, par un grand exercice à conserver une certaine presence d'esprit au milieu des distractions et des impressions les plus capables de le troubler. On raconte quelque chose d'approchant des anciens Assassins, sujets et eleves du Vieux ou plustost du Seigneur (Senior) de la Montagne. Une telle ecole (mais pour un meilleur but) seroit bonne pour les Missionaires qui voudroient rentrer dans le Japon. Les Gymnosophistes des anciens Indiens avoient peutêtre quelque chose d'approchant, et ce Calanus, qui donna au Grand Alexandre le spectacle de se faire brûler tout vif, avoit sans doute eté encouragé par de grands exemples de ses maitres et exercé par grandes souffrances à ne point redouter la douleur. Les femmes de ces mêmes Indiens, qui demandent encor aujourdhuy d'être brûlées avec les corps de leur maris, semblent tenir encor quelque chose du courage de ces anciens Philosophes de leur pays. Je ne m'attends pas qu'on fonde sitôt un ordre religieux, dont le but soit d'elever l'homme à ce haut point de perfection: de telles gens seroient trop au dessus des autres, et trop formidables aux puissances. Comme il est rare qu'on soit exposé aux extremités où l'on auroit besoin d'une si grande force d'esprit, on ne s'avisera gueres d'en faire provision aux depens de nos commodités ordinaires, quoyqu'on y gagneroit incomparablement plus qu'on n'y perdroit.

258. Cependant cela même est une preuve que le bien surpasse déja le mal, puis qu'on n'a pas besoin de ce grand remede. Euripide l'a dit aussi:

Πλείω τὰ χρηστὰ τῶν κακῶν εἶναι βροτοῖς.

Mala nostra longe judico vinci a bonis.

Homere et plusieurs autres poetes étoient d'un autre sentiment, et le vulgaire est du leur. Cela vient de ce que le mal excite plustost nostre attention que le bien: mais cette même raison confirme que le mal est plus rare. Il ne faut donc pas adjouter foy aux expressions chagrines de Pline, qui fait passer la nature pour une marastre, et qui pretend que l'homme est la plus miserable et la plus vaine de toutes les creatures. Ces deux epithetes ne s'accordent point: on n'est pas assés miserable, quand on est plein de soy même. Il est vray que les hommes ne

meprisent que trop la nature humaine, apparemment parce qu'ils ne voyent point d'autres creatures capables d'exciter leur emulation; mais ils ne s'estiment que trop, et ne se contentent que trop facilement en particulier. Je suis donc pour Meric Casaubon, qui dans ses notes sur le Xenophane de Diogene Laerce loue fort les beaux sentimens d'Euripide, jusqu'à luy attribuer d'avoir dit des choses, quae spirant θεόπνευστον pectus. Seneque (Lib. 4. c. 5. de Benefic.) parle eloquemment des biens dont la nature nous a comblés. Monsieur Bayle dans son Dictionnaire, article Xenophane, y oppose plusieurs autorités, et entre autres celles du Poete Diphilus dans les Collections de Stobée, dont le Grec pourroit être exprimé ainsi en Latin:

Fortuna cyathis bibere non datis jubens,
Infundit uno terna pro bono mala.

259. Monsieur Bayle croit que s'il ne s'agissoit que du mal de coulpe, ou du mal moral des hommes, le procès seroit bientost terminé à l'avantage de Pline, et qu'Euripide perdroit sa cause. En cela je ne m'y oppose pas; nos vices surpassent sans doute nos vertus, et c'est l'effect du peché originel. Il est pourtant vray qu'encor là dessus le vulgaire outre les choses, et que même quelques Theologiens abbaissent si fort l'homme, qu'ils font tort à la providence de l'auteur de l'homme. C'est pourquoy je ne suis pas pour ceux qui ont cru faire beaucoup d'honneur à nostre religion, en disant que les vertus des Payens n'étoient que splendida peccata, des vices eclatans. C'est une saillie de S. Augustin, qui n'a point de fondement dans la sainte Ecriture, et qui choque la raison. Mais il ne s'agit icy que du bien et du mal physique, et il faut comparer particulierement les prosperités et les adversités de cette vie. Monsieur Bayle voudroit presque ecarter la consideration de la santé; il la compare aux corps rarefiés, qui ne se font gueres sentir, comme l'air, par exemple; mais il compare la douleur aux corps qui ont beaucoup de densité, et qui pesent beaucoup en peu de volume. Mais la douleur même fait connoitre l'importance de la santé, lorsque nous en sommes privés. J'ay déja remarqué que trop de plaisirs corporels seroient un vray mal, et la chose ne doit pas être autrement; il importe trop que l'esprit soit libre. Lactance (Divin. Instit. lib. 3. cap. 18) avoit dit, que les hommes sont si delicats, qu'ils se plaignent du moindre mal, comme s'il absorboit tous les biens dont ils ont joui. Monsieur Bayle dit là dessus, qu'il suffit que les

hommes sont de ce sentiment, pour juger qu'ils sont mal, puisque c'est le sentiment qui fait la mesure du bien ou du mal. Mais je reponds, que le present sentiment n'est rien moins que la veritable mesure du bien et du mal passé et futur. Je luy accorde qu'on est mal, pendant qu'on fait ces reflexions chagrines; mais cela n'empêche point qu'on n'ait eté bien auparavant, et que tout compté et tout rabbatu, le bien ne surpasse le mal.

260. Je ne m'etonne pas que les Payens, peu contens de leur Dieux, se soyent plaints de Promethée et d'Epimethée, de ce qu'ils avoient forgé un aussi foible animal que l'homme; et qu'ils ayent applaudi à la fable du vieux Silene, nourricier de Bacchus, qui fut pris par le Roy Midas, et pour le prix de sa delivrance luy enseigna cette pretendue belle sentence, que le premier et le plus grand des biens étoit de ne point naitre, et le second, de sortir promtement de cette vie (Cic. Tuscul. lib. I). Platon a cru que les ames avoient eté dans un etat plus heureux, et plusieurs des anciens, et Ciceron entre autres dans sa Consolation (au rapport de Lactance) ont cru que pour leur pechés elles ont eté confinées dans les corps, comme dans une prison. Ils rendoient par là une raison de nos maux, et confirmoient leur prejugés contre la vie humaine: il n'y a point de belle prison. Mais outre que même, selon ces mêmes Payens, les maux de cette vie seroient contrebalancés et surpassés par les biens des vies passées et futures, j'ose dire qu'en examinant les choses sans prevention, nous trouverons que l'un portant l'autre, la vie humaine est passable ordinairement; et y joignant les motifs de la religion, nous serons contens de l'ordre que Dieu y a mis. Et pour mieux juger de nos biens, et de nos maux, il sera bon de lire Cardan de utilitate ex adversis capienda, et Novarini de occultis Dei beneficiis.

261. Monsieur Bayle s'etend sur les malheurs des grands, qui passent pour les plus heureux: l'usage continuel du beau côté de leur condition les rend insensibles au bien, mais tres sensibles au mal. Quelqu'un dira: tant pis pour eux; s'ils ne savent pas jouir des avantages de la nature et de la fortune, est ce la faute de l'une ou de l'autre? Il y a cependent des grands plus sages, qui savent mettre à profit les faveurs que Dieu leur a faites, qui se consolent facilement de leur malheurs, et qui tirent même de l'avantage de leur propres fautes. Monsieur Bayle n'y prend point garde; et il aime mieux écouter Pline, qui croit qu'Auguste, Prince

des plus favorisés de la fortune, a senti pour le moins autant de mal que de bien. J'avoue qu'il a trouvé de grands sujets de chagrin dans sa famille, et que le remords d'avoir opprimé la republique, l'a peutêtre tourmenté: mais je crois qu'il a eté trop sage pour s'affliger du premier, et que Mecenas luy a fait concevoir apparemment, que Rome avoit besoin d'un maitre. Si Auguste n'avoit point eté converti sur ce point, Virgile n'auroit jamais dit d'un damné:

Vendidit hic auro patriam Dominumque potentem
Imposuit, fixit leges pretio atque refixit.

Auguste auroit cru, que luy et Cesar étoient designés par ces vers, qui parlent d'un maitre donné à un etat libre. Mais il y a de l'apparence qu'il en faisoit aussi peu d'application à son regne, qu'il regardoit comme compatible avec la liberté, et comme un remede necessaire des maux publics, que les Princes d'aujourdhuy s'appliquent, ce qui se dit des Rois blâmés dans le Telemaque de Monsieur de Cambray. Chacun croit être dans le bon droit. Tacite, auteur desinteressé, fait l'apologie d'Auguste en deux mots, au commencement de ses Annales. Mais Auguste a pu mieux que personne juger de son bonheur: il paroit être mort content, par une raison qui prouve qu'il étoit content de sa vie; car en mourant il dit un vers Grec à ses amis, qui signifie autant que ce Plaudite qu'on avoit coutume de dire à l'issue d'une piece de théatre bien jouée. Suetone le rapporte: Δότε κρότον καὶ πάντες ὑμεῖς μετὰ χαρᾶς κτυπήσατε.

262. Mais quand même il seroit échu plus de mal que de bien au genre humain, il suffit par rapport à Dieu, qu'il y a incomparablement plus de bien que de mal dans l'univers. Le Rabbin Maimonide (dont on ne reconnoit pas assés le merite, en disant qu'il est le premier des Rabbins qui ait cessé de dire des sottises) a aussi fort bien jugé de cette question de la prevalence du bien sur le mal dans le monde. Voicy ce qu'il dit dans son Doctor perplexorum (p. 3. cap. 12): Il s'eleve souvent des pensées dans les ames des personnes mal instruites, qui les font croire qu'il y a plus de mal que de bien dans le monde: et l'on trouve souvent dans les poesies et dans les chansons des payens, que c'est comme un miracle quand il arrive quelque chose de bon, au lieu que les maux sont ordinaires et continuels. Cette erreur ne s'est pas seulement emparée du vulgaire, ceux mêmes qui veulent passer pour

sages ont donné là dedans. Et un auteur celebre nommé Alrasi, dans son Sepher Elohuth ou Theosophie, y a mis entre beaucoup d'autres absurdités, qu'il y a plus de maux que de biens, et qu'il se trouveroit, en comparant les recreations et les plaisirs dont l'homme jouit en temps de tranquillité, avec les douleurs, les tourmens, les troubles, les defauts, les soucis, les chagrins et les afflictions dont il est accablé, que nostre vie est un grand mal, et une veritable peine qui nous est infligée pour nous punir. Maimonide adjoute, que la cause de leur erreur extravagante est, qu'ils s'imaginent que la Nature n'a eté faite que pour eux, et qu'ils comptent pour rien ce qui est distinct de leur personne; d'où ils inferent que quand il arrive quelque chose contre leur gré, tout va mal dans l'univers.

263. Monsieur Bayle dit que cette remarque de Maimonide ne va point au but, parce que la question est, si parmy les hommes le mal surpasse le bien? Mais en considerant les paroles du Rabbin, je trouve que la question qu'il forme est generale, et qu'il a voulu refuter ceux qui la decident par une raison particuliere, tirée des maux du genre humain, comme si tout étoit fait pour l'homme: et il y a de l'apparence que l'auteur qu'il refute a aussi parlé du bien et du mal en general. Maimonide a raison de dire, que si l'on consideroit la petitesse de l'homme par rapport à l'univers, on comprendroit avec evidence, que la superiorité du mal, quand il se trouveroit parmy les hommes, ne doit pas avoir lieu pour cela parmy les Anges, ny parmy les corps celestes, ny parmy les elemens et les mixtes inanimés, ny parmy plusieurs especes d'animaux. J'ay montré ailleurs, qu'en supposant que le nombre des damnés surpasse celuy des sauvés (supposition qui n'est pourtant pas absolument certaine) on pourroit accorder qu'il y a plus de mal que de bien, par rapport au genre humain qui nous est connu. Mais j'ay donné à considerer, que cela n'empêche point qu'il n'y ait incomparablement plus de bien que de mal moral et physique dans les creatures raisonnables en general, et que la cité de Dieu, qui comprend toutes ces creatures, ne soit le plus parfait etat: comme en considerant le bien et le mal metaphysique, qui se trouve dans toutes les substances, soit douées soit destituées d'intelligence, et qui pris dans cette latitude comprendroit le bien physique et le bien moral, il faut dire que l'Univers, tel qu'il est actuellement, doit être le meilleur de tous les systemes.

264. Au reste, Monsieur Bayle ne veut point qu'on fasse entrer nostre faute en ligne de compte, lorsqu'on parle de nos souffrances. Il a raison, quand il s'agit simplement d'estimer ces souffrances; mais il n'en est pas de même, quand on demande, s'il faut les attribuer à Dieu, ce qui est principalement le sujet des difficultés de Monsieur Bayle, quand il oppose la raison ou l'experience à la religion. Je say qu'il a coûtume de dire, qu'il ne sert de rien de recourir à nostre franc arbitre, puisque ses objections tendent encor à prouver que l'abus du franc arbitre ne doit pas moins être mis sur le compte de Dieu, qui l'a permis, et qui y a concouru, et il debite comme une maxime, que pour une difficulté de plus ou de moins, on ne doit pas abandonner un systeme. C'est ce qu'il avance particulierement en faveur des Methodes des rigides et du dogme des Supralapsaires. Car il s'imagine qu'on se peut tenir à leur sentiment, quoyqu'il laisse toutes les difficultés en leur entier, parce que les autres systemes, quoyqu'ils en font cesser quelques unes, ne peuvent pas les resoudre toutes. Je tiens que le veritable systeme que j'ay expliqué, satisfait à tout: cependant quand cela ne seroit point, j'avoue que je ne saurois gouster cette maxime de M. Bayle, et je prefererois un systeme qui leveroit une grande partie des difficultés, à celuy qui ne satisferoit à rien. Et la consideration de la mechanceté des hommes, qui leur attire presque tous leur malheurs, fait voir au moins qu'ils n'ont aucun droit de se plaindre. Il n'y a point de justice qui doive se mettre en peine de l'origine de la malice d'un scelerat, quand il n'est question que de le punir: autre chose est, quand il s'agit de l'empêcher. L'on sait bien que le naturel, l'education, la conversation, et souvent même le hazard, y ont beaucoup de part; en est il moins punissable?

265. J'avoue qu'il reste encor une autre difficulté: car si Dieu n'est point obligé de rendre raison aux mechans de leur mechanceté, il semble qu'il se doit à soy même, et à ceux qui l'honorent et qui l'aiment, la justification de son procedé à l'egard de la permission du vice et du crime. Mais Dieu y a déja satisfait autant qu'il en est besoin icy bas: et en nous donnant la lumiere de la raison, il nous a fourni de quoy satisfaire à toutes les difficultés. J'espere de l'avoir montré dans ce discours, et d'avoir eclairci la chose dans la partie precedente de ces Essais, presque autant qu'il se peut faire par des raisons generales. Apres cela, la permission du peché estant justifiée, les autres maux qui en sont une

suite, ne reçoivent plus aucune difficulté; et nous sommes en droit de nous borner icy au mal de coulpe, pour rendre raison du mal de peine, comme fait la sainte Ecriture, et comme font presque tous les Peres de l'Eglise, et les Predicateurs. Et afin que l'on ne dise pas que cela n'est bon que per la predica, il suffit de considerer qu'apres les solutions que nous avons données, rien ne doit paroitre plus juste ny plus exacte que cette methode. Car Dieu ayant trouvé déja parmy les choses possibles avant ses Decrets actuels, l'homme abusant de sa liberté, et se procurant son malheur, n'a pu se dispenser de l'admettre à l'existence, parce que le meilleur plan general le demandoit: de sorte qu'on n'aura plus besoin de dire avec M. Jurieu, qu'il faut dogmatiser comme S. Augustin, et precher comme Pelage.

266. Cette methode de deriver le mal de peine du mal de coulpe, qui ne sauroit être blamée, sert sur tout pour rendre raison du plus grand mal physique, qui est la damnation. Ernest Sonerus, autres fois Professeur en Philosophie à Altorf (Université établie dans le pays de la Republique de Nuremberg) qui passoit pour un excellent Aristotelicien, mais qui a eté reconnu enfin Socinien caché, avoit fait un petit discours intitulé: Demonstration contre l'Eternité des peines. Elle étoit fondée sur ce principe assés rebattu, qu'il n'y a point de proportion entre une peine infinie et une coulpe finie. On me la communiqua, imprimée (ce sembloit) en Hollande et je repondis qu'il y avoit une consideration à faire, qui étoit échappée à feu Monsieur Sonerus: c'étoit qu'il suffisoit de dire que la durée de la coulpe causoit la durée de la peine; que les damnés demeurant mechans, ils ne pouvoient être tirés de leur misere; et qu'ainsi on n'avoit point besoin pour justifier la continuation de leur souffrances, de supposer que le peché est devenu d'une valeur infinie, par l'objet infini offensé qui est Dieu; thèse que je n'avois pas assés examinée pour en prononcer. Je say que l'opinion commune des Scolastiques, apres le Maitre des Sentences, est que dans l'autre vie il n'y a ny merite ny demerite; mais je ne crois pas qu'elle puisse passer pour un article de foy, lorsqu'on la prend à la rigueur. Monsieur Fechtius, Theologien celebre à Rostock, l'a fort bien refutée dans son livre de l'Estat des damnés. Elle est tres fausse, dit il (§. 59) Dieu ne sauroit changer sa nature; la justicie luy est essentielle; la mort a fermé la porte de la grace, et non pas celle de la justice.

267. J'ay remarqué que plusieurs habiles Theologiens ont rendu raison de la durée des peines des damnés, comme je viens de faire. Jean Gerhard, Theologien celebre de la Confession d'Augsbourg (in Locis Theol. loco de Inferno §. 60) allegue entre autres argumens que les damnés ont tousjours une mauvaise volonté et manquent de la grace qui la pourroit rendre bonne. Zacharias Ursinus, Theologien de Heidelberg, qui suit Calvin, ayant formé cette question (dans son Traité de Fide) pourquoy le peché merite une peine eternelle, apres avoir allegué la raison vulgaire, que l'offensé est infini, allegue aussi cette seconde raison, quod non cessante peccato non potest cessare poena. Et le P. Drexelius, Jesuite, dit dans son livre intitulé Nicetas ou l'Incontinence Triomphée (liv. 2. ch. 11. §. 9): Nec mirum damnatos semper torqueri, continue blasphemant, et sic quasi semper peccant, semper ergo plectuntur. Il rapporte et approuve la même raison dans son ouvrage de l'Eternité (liv. 2. ch. 15) en disant: Sunt qui dicant, nec displicet responsum: scelerati in locis infernis semper peccant, ideo semper puniuntur. Et il donne à connoitre par là que ce sentiment est assés ordinaire aux docteurs de l'Eglise Romaine. Il est vray qu'il allegue encor une raison plus subtile, prise du Pape Gregoire le Grand (lib. 4. Dial. c. 44) que les damnés sont punis eternellement, parce que Dieu a prevû par une espece de science moyenne qu'ils auroient tousjours peché, s'ils avoient tousjours vécu sur la terre. Mais c'est une hypothese où il y a bien à dire. M. Fecht allegue encor plusieurs celebres Theologiens Protestans pour le sentiment de M. Gerhard, quoyqu'il en rapporte aussi qui sont d'une autre opinion.

268. M. Bayle même en divers endroits m'a fourni des passages de deux habiles Theologiens de son parti, qui se rapportent assés à ce que je viens de dire. Monsieur Jurieu dans son livre de l'Unité de l'Eglise, opposé à celuy que Monsieur Nicole avoit fait sur le même sujet, juge (p. 379) que la raison nous dit, qu'une creature qui ne peut cesser d'être criminelle, ne peut aussi cesser d'être miserable. Monsieur Jaquelot dans son livre de la Conformité de la foy et de la raison (p. 220) croit, que les damnés doivent subsister eternellement privés de la gloire des bienheureux, et que cette privation pourroit bien être l'origine et la cause de toutes leur peines, par les reflexions que ces malheureuses crea-

tures feront sur leur crimes qui les auront privées d'un bonheur eternel. On sait quels cuisans regrets, quelle peine l'envie cause à ceux qui se voyent privés d'un bien, d'un honneur considerable qu'on leur avoit offert, et qu'ils ont rejetté, sur tout lorsqu'ils en voyent d'autres qui en sont revestus. Ce tour est un peu different de celuy de Monsieur Jurieu, mais ils conviennent tous deux dans ce sentiment, que les damnés sont eux mêmes la cause de la continuation de leur tourmens. L'Origeniste de Monsieur le Clerc ne s'en eloigne pas entierement, lorsqu'il dit dans la Bibliotheque Choisie (Tom. 7. p. 341): Dieu, qui a prevû que l'homme tomberoit, ne le damne pas pour cela; mais seulement parce que pouvant se relever, il ne se releve pas, c'est à dire, qu'il conserve librement ses mauvaises habitudes jusqu'à la fin de la vie. S'il pousse ce raisonnement au delà de la vie, il attribuera la continuation des peines des mechans à la continuation de leur coulpe.

269. Monsieur Bayle dit (Rep. au Provinc. chap. 175. p. 1188) que ce dogme de l'Origeniste est heretique, en ce qu'il enseigne que la damnation n'est pas simplement fondée sur le peché, mais sur l'impenitence volontaire: mais cette impenitence volontaire n'est elle pas une continuation du peché? Je ne voudrois pourtant pas dire simplement, que c'est parce que l'homme pouvant se relever, ne se releve pas; et j'adjouterois que c'est parce que l'homme ne s'aide pas du secours de la grace pour se relever. Mais apres cette vie, quoyqu'on suppose que ce secours cesse, il y a tousjours dans l'homme qui peche, lors même qu'il est damné, une liberté qui le rend coupable, et une puissance, mais eloignée, de se relever, quoyqu'elle ne vienne jamais à l'acte. Et rien n'empêche qu'on ne puisse dire que ce degré de liberté, exemt de la necessité, mais non exemt de la certitude, reste dans les damnés aussi bien que dans les bienheureux. Outre que les damnés n'ont point besoin d'un secours dont on a besoin dans cette vie, car ils ne savent que trop ce qu'il faut croire icy.

270. L'illustre Prelat de l'Eglise Anglicane, qui a publié depuis peu un livre de l'origine du mal, sur lequel Monsieur Bayle a fait des remarques dans le second tome de sa Reponse aux questions d'un Provincial, parle fort ingenieusement des peines des damnés. On represente le sentiment de ce Prelat (apres l'Auteur des Novelles de la Republique des Lettres,

Juin 1703) comme s'il faisoit des damnés tout autant de fous qui sentiront vivement leur miseres, mais qui s'applaudiront pourtant de leur conduite, et qui aimeront mieux être, et être ce qu'ils sont que de ne point être du tout. Ils aimeront leur état, tout malheureux qu'il sera, comme les gens en colere, les amoureux, les ambitieux, les envieux se plaisent dans les choses mêmes qui ne font qu'accroistre leur misere. On adjoute que les impies auront tellement accoutumé leur esprit aux faux jugemens, qu'ils n'en feront plus desormais d'autres, et passant perpetuellement d'une erreur dans une autre, ils ne pourront s'empêcher de desirer perpetuellement des choses dont ils ne pourront jouir, et dont la privation les jetera dans des desespoirs inconcevables, sans que l'experience les puisse jamais rendre plur sages pour l'avenir, parce que par leur propre faute ils auront entierement corrompu leur entendement, et l'auront rendu incapable de juger sainement d'aucune chose.

271. Les anciens ont déja conçu que le Diable demeure eloigné de Dieu volontairement au milieu de ses tourmens, et qu'il ne voudroit point se racheter par une soumission. Ils ont feint qu'un Anachorete étant en vision, tira parole de Dieu, qu'il recevroit en grace le prince des mauvais Anges, s'il vouloit reconnoitre sa faute; mais que le diable rebuta ce mediateur d'une etrange maniere. Au moins les Theologiens conviennent ordinairement que les diables et les damnés haïssent Dieu et le blasphement; et un tel etat ne peut manquer d'être suivi de la continuation de la misere. On peut lire sur cela le savant traité de M. Fechtius de l'Estat des damnés.

272. Il y a eu des temps, qu'on a cru qu'il n'étoit pas impossible qu'un damné fût delivré. Le conte qu'on a fait du Pape Gregoire le Grand est connu, comme si par ses prieres il avait tiré de l'enfer l'ame de l'Empereur Trajan, dont la bonté étoit si celebre, qu'on souhaitoit aux nouveaux Empereurs de surpasser Auguste en bonheur et Trajan en bonté. C'est ce qui attira au dernier la pitié du Saint Pape: Dieu defera à ses prières (dit on), mais il luy defendit d'en faire de semblables à l'avenir. Selon cette fable, les prieres de Saint Gregoire avoient la force des remedes d'Esculape, qui fit revenir Hippolyte des enfers; et s'il avoit con-

tinué de faire de telles prieres, Dieu s'en seroit courroucé, comme Jupiter chez Virgile:

At pater omnipotens aliquem indignatus ab umbris
Mortalem infernis ad lumina surgere vitae,
Ipse repertorem medicinae talis et artis
Fulmine Phoebigenam Stygias detrusit ad undas.

Godescalc, moine du neuvieme siecle, qui a brouillé ensemble les Theologiens de son temps, et même ceux du nostre, vouloit que les Reprouvés devoient prier Dieu de rendre leur peines plus supportables: mais on n'a jamais droit de se croire reprouvé, tant qu'on vit. Le passage de la Messe des morts est plus raisonnable: il demande la diminution des peines des damnés, et suivant l'hypothese que nous venons d'exposer, il faudroit leur souhaiter meliorem mentem. Origene s'étant servi du passage du Pseaume LXXVII. vers. 10: Dieu n'oubliera pas d'avoir pitié, et ne supprimera pas toutes les misericordes dans sa colere; S. Augustin repond (Enchirid. c. 112.) qu'il se peut que les peines des damnés durent eternellemont, et qu'elles soyent pourtant mitigées. Si le texte alloit à cela, la diminution iroit à l'infini quant à la durée; et neantmoins elle auroit un non plus ultra, quant à la grandeur de la diminution; comme il y a des figures asymptotes dans la Geometrie, où une longueur infinie ne fait qu'un espace fini. Si la parabole du mauvais Riche representoit l'etat d'un veritable damné, les hypotheses qui les font si fous et si mechans n'auroient point de lieu. Mais la charité qu'elle luy attribue pour ses freres, ne paroit point convenir à ce degré de mechanceté qu'on donne aux damnés. S. Gregoire le Grand (IX. Mor. 39.) croit qu'il avoit peur que leur damnation n'augmentât la sienne: mais il semble que cette crainte n'est pas assés conforme au naturel d'un mechant achevé. Bonaventure, sur le Maitre des Sentences, dit que le mauvais riche auroit souhaité de voir damner tout le monde; mais puisque cela ne devoit point arriver, il souhaitoit plustost le salut de ses freres, que celuy des autres. Il n'y a pas trop de solidité dans cette reponse. Au contraire, la mission du Lazare qu'il souhaitoit, auroit servi à sauver beaucoup de monde; et celuy qui se plait tant à la damnation d'autruy, qu'il souhaite celle de tout le monde, souhaitera peutêtre celle des uns, plus que celle des autres; mais absolument parlant, il n'aura point de penchant à faire sauver quelcun. Quoyqu'il en soit, il faut avouer que tout ce detail est problema-

tique, Dieu nous ayant revelé ce qu'il faut pour craindre le plus grand des malheurs, et non pas ce qu'il faut pour l'entendre.

273. Or puisqu'il est permis desormais de recourir à l'abus du libre arbitre, et à la mauvaise volonté, pour rendre raison des autres maux, depuis que la permission Divine de cet abus est justifiée d'une maniere assés evidente, le systeme ordinaire des Theologiens se trouve justifié en même temps. Et c'est à present que nous pouvons chercher seurement l'origine du mal dans la liberté des creatures. La premiere mechanceté nous est connue, c'est celle du diable et de ses Anges: le diable peche dès le commencement, et le fils de Dieu est apparu à fin de defaire les oeuvres du diable: 1. Jean III. 8. Le diable est le pere de la mechanceté, meurtrier dès le commencement, et n'a point perseveré dans la verité: Jean VIII. 44. Et pour cela, Dieu n'a point epargné les Anges qui ont peché, mais les ayant abymés avec des chaines d'obscurité, il les a livrés pour être reservés pour le jugement: 2. Pierr. II. 4. Il a reservé sous l'obscurité en des liens eternels (c'est à dire durables) jusqu'au jugement du grand jour, les Anges qui n'ont point gardé leur origine (ou leur dignité) mais ont quité leur propre demeure: Jud. V. 6. D'où il est aisé de remarquer, qu'une de ces deux lettres doit avoir eté veue par l'auteur de l'autre.

274. Il semble que l'auteur de l'Apocalypse a voulu eclaircir ce que les autres ecrivains canoniques avoient laissé dans l'obscurité: il nous fait la narration d'une bataille qui se donna dans le ciel. Michael et ses Anges combattoient contre le Dragon, et le Dragon combattoit luy et ses Anges. Mais ils ne furent pas les plus forts, et leur place ne fut plus trouvée dans le ciel. Et le grand Dragon, le serpent ancien, appelé Diable et Satan, qui seduit tout le monde, fut jetté en terre, et ses Anges furent jettés avec luy, Apoc. XII. 7. 8. 9. Car quoyqu'on mette cette narration apres la fuite de la femme dans le desert, et qu'on ait voulu indiquer par là quelque revolution favorable à l'Eglise, il paroit que le dessein de l'auteur a eté de marquer en même temps et l'ancienne chute du premier ennemi et une chute nouvelle d'un ennemi nouveau.

275. Le mensonge ou la mechanceté vient de ce qui est propre au diable, ἐκ τῶν ἰδίων, de sa volonté, parce qu'il étoit écrit dans le livre des verités eternelles, qui contient encor les choses possibles avant tout decret de Dieu, que cette creature se tourneroit librement au mal, si elle étoit créée.

Il en est de même d'Eve et d'Adam; ils ont peché librement, quoyque le diable les ait seduits. Dieu livre les mechans à un sens reprouvé, Rom. I. 28. en les abandonnant à eux mêmes, et en leur refusant une grace qu'il ne leur doit pas, et même qu'il doit leur refuser.

276. Il est dit dans l'Ecriture, que Dieu endurcit, Exod. IV. 21. et VII. 3. Esa. LXIII. 17. que Dieu envoye un esprit de mensonge, 1. Reg. XXII. 23. une efficace d'erreur pour croire au mensonge, 2. Thess. II. 11. qu'il a deçu le prophete, Ezech. XIV. 9. qu'il a commandé à Semei de maudire, 2. Sam. XVI. 10. que les enfans d'Eli ne voulurent point ecouter la voix de leur pere, parce que Dieu les vouloit faire mourir, 1. Sam. II. 25. que Dieu a oté son bien à Job, quoyque cela ait eté fait par la malice des brigands, Job I. 21. qu'il a suscité Pharaon, pour montrer en luy sa puissance, Ex. IX. 19. Rom. IX. 17. qu'il est comme un potier qui fait un vaisseau à deshonneur, Rom. IX. 21. qu'il cache la verité aux sages et aux entendus, Matth. XI. 25. qu'il parle par similitudes, à fin que ceux qui sont dehors en voyant n'apperçoivent point, et en entendant ne comprennent point, parce qu'autrement ils se pourroient convertir, et leur pechés leur pourroient être pardonnés, Marc. IV. 12. Luc. VIII. 10 que Jesus a eté livré par le conseil defini, et par la providence de Dieu, Act. II. 23. que Ponce Pilate et Herode avec les gentils et le peuple d'Israel, ont fait ce que la main et le conseil de Dieu avoient auparavant determiné, Act. IV. 27. 28. qu'il venoit de l'eternel, que les ennemis endurcissoient leur coeur, pour sortir en bataille contre Israel, afin qu'il les detruisit sans qu'il leur fit aucune grace, Jos. XI. 20. que l'Eternel a versé au milieu d'Egypte un esprit de vertige, et l'a fait errer dans toutes ses oeuvres, comme un homme yvre, Es. XIX. 14. que Roboam n'ecouta point la parole du peuple, parce que cela étoit ainsi conduit par l'Eternel, 1. Reg. XII. 15. qu'il changea les coeurs des Egyptiens, de sorte qu'ils eurent son peuple en haine, Ps. CV. 25. Mais toutes ces expressions et autres semblables insinuent seulement que les choses que Dieu a faites servent d'occasion à l'ignorance, à l'erreur, à la malice et aux mauvaises actions, et y contribuent, Dieu le prevoyant bien, et ayant dessein de s'en servir pour ses fins, puisque des raisons superieures de la parfaite sagesse l'ont determiné à permettre ces maux, et même à y concourir. *Sed non sineret bonus fieri male, nisi omnipotens etiam de malo posset facere bene*, pour parler avec Saint Augustin.

Mais c'est ce que nous avons expliqué plus amplement dans la partie precedente.

277. Dieu a fait l'homme à son image, Gen. I. 20. il l'a fait droit, Eccles. VII. fin. Mais aussi il l'a fait libre. L'homme en a mal usé, il est tombé; mais il reste tousjours une certaine liberté apres la chute. Moyse dit de la part de Dieu: Je prends aujourdhuy à temoin les cieux et la terre contre vous, que j'ay mis devant toy la vie et la mort, la benediction et la malediction; choisis donc la vie, Deut. XXX. 19. Ainsi a dit l'Eternel, je mets devant vous le chemin de la vie, et le chemin de la mort, Jer. XXI. 8. Il a laissé l'homme dans la puissance de son conseil, luy donnant ses ordonnances et ces commandemens; si tu veux, tu garderas les commandemens (ou ils te garderont). Il a mis devant toy le feu et l'eau, pour etendre ta main où tu voudras, Sirac. XV. 14. 15. 16. L'homme tombé, et non regeneré, est sous la domination du peché et de Satan, parce qu'il s'y plait; il est esclave volontaire par sa mauvaise concupiscence. C'est ainsi que le franc arbitre et le serf arbitre sont une même chose.

278. Que nul ne dise, je suis tenté de Dieu; mais chacun est tenté, quand il est attiré et amorcé par sa propre concupiscence, Jac. I. 14. Et Satan y contribue, il aveugle les entendemens des incredules, 2. Cor. IV. 4. Mais l'homme s'est livré au Demon par sa convoitise: le plaisir qu'il trouve au mal, est l'hameson auquel il se laisse prendre. Platon l'a déja dit, et Ciceron le repete: Plato voluptatem dicebat escam malorum. La Grace y oppose un plaisir plus grand, comme S. Augustin l'a remarqué. Tout plaisir est un sentiment de quelque perfection: l'on aime un objet, à mesure qu'on en sent les perfections: rien ne surpasse les perfections Divines: d'où il suit que la charité et l'amour de Dieu donnent le plus grand plaisir qui se puisse concevoir, à mesure qu'on est penetré de ces sentimens, qui ne sont pas ordinaires aux hommes, parce qu'ils sont occupés et remplis des objets qui se rapportent à leur passions.

279. Or comme nostre corruption n'est point absolument invincible, et comme nous ne pechons point necessairement lors même que nous sommes sous l'esclavage du peché, il faut dire de même que nous ne sommes pas aidés invinciblement; et quelque efficace que soit la Grace Divine, il y a lieu de dire qu'on y peut resister. Mais lorsqu'elle se trouvera victorieuse en effect, il est certain et infallible par avance qu'on cedera à ses

attraits, soit qu'elle ait sa force d'elle même, soit qu'elle trouve moyen de triompher par la congruité des circonstances. Ainsi il faut tousjours distinguer entre l'infallible et le necessaire.

280. Le systeme de ceux qui s'appellent Disciples de S. Augustin, ne s'en eloigne pas entierement, pourvu qu'on ecarte certaines choses odieuses, soit dans les expressions, soit dans les dogmes mêmes. Dans les expressions je trouve, que c'est principalement l'usage des termes, comme necessaire ou contingent, possible ou impossible, qui donne quelques fois prise, et qui cause bien du bruit. C'est pourquoy, comme M. Löscher le jeune l'a fort bien remarqué dans une savante dissertation sur les Paroxismes du Decret absolu, Luther a souhaité dans son livre du Serf Arbitre, de trouver un mot plus convenable à ce qu'il vouloit exprimer, que celuy de necessité. Generalement parlant, il paroit plus raisonnable et plus convenable de dire que l'obeissance aux preceptes de Dieu est tousjours possible, même aux non regenerés; que la Grace de Dieu est tousjours resistible, même dans les plus Saints, et que la liberté est exemt non seulement de la contrainte, mais encor de la necessité, quoyqu'elle ne soit jamais sans la certitude infallible, ou sans la determination inclinante.

281. Cependant il y a de l'autre côté un sens dans lequel il seroit permis de dire en certaines rencontres, que le pouvoir de bien faire manque souvent, même aux justes; que les pechés sont souvent necessaires, même dans les regenerés; qu'il est impossible quelques fois qu'on ne peche pas; que la Grace est irresistibile; que la liberté n'est point exemt de la necessité. Mais ces expressions sont moins exactes et moins revenantes dans les circonstances où nous nous trouvons aujourdhuy, et absolument parlant, elles sont plus sujettes aux abus, et d'ailleurs elles tiennent quelque chose du populaire, où les termes sont employés avec beaucoup de latitude. Il y a pourtant des circonstances qui les rendent recevables et même utiles, et il se trouve que des auteurs saints et orthodoxes, et mêmes les saintes Ecritures se sont servis des phrases de l'un et de l'autre côté, sans qu'il y ait une veritable opposition, non plus qu'entre S. Paul et S. Jaques, et sans qu'il y ait de l'erreur de part ou d'autre à cause de l'ambiguité des termes. Et l'on s'est tellement accoûtumé à ces diverses manieres de parler, que souvent on a de la peine à dire precisement, quel sens est le plus ordinaire et le plus naturel, et

même le plus envisagé par l'auteur (quis sensus magis naturalis, obvius, intentus), le même auteur ayant de differentes vues en differens endroits, et les mêmes manieres de parler étant plus ou moins receues ou recevables avant ou apres la decision de quelque grand homme, ou de quelque autorité qu'on respecte et qu'on suit. Ce qui fait qu'on peut bien autoriser ou bannir dans l'occasion et en certains temps certaines expressions; mais cela ne fait rien au sens ny à la foy, si l'on n'adjoute des explications suffisantes des termes.

282. Il ne faut donc que bien entendre des distinctions, comme celle que nous avons pressée bien souvent entre le necessaire et le certain, et entre la necessité metaphysique et la necessité morale. Et il en est de même de la possibilité et de l'impossibilité, puisque l'evenement dont l'opposé est possible, est contingent, comme celuy dont l'opposé est impossible, est necessaire. On distingue aussi avec raison entre un pouvoir prochain et un pouvoir eloigné; et suivant ces differens sens, on dit tantost qu'une chose se peut et tantost qu'elle ne se peut pas. L'on peut dire dans un certain sens, qu'il est necessaire que les bienheureux ne pechent pas; que les diables et les damnés pechent; que Dieu même choisisse le meilleur; que l'homme suive le parti qui apres tout le frappe le plus. Mais cette necessité n'est point opposée à la contingence; ce n'est pas celle qu'on appelle logique, geometrique, ou metaphysique, dont l'opposé implique contradiction. Mons. Nicole s'est servi quelque part d'une comparaison qui n'est point mauvaise. L'on compte pour impossible qu'un magistrat sage et grave, qui n'a pas perdu le sens, fasse publiquement une grande extravagance, comme seroit, par exemple, de courir les rues tout nud, pour faire rire. Il en est de même en quelque façon des bienheureux; ils sont encor moins capables de pecher, et la necessité qui le leur defend est de la même espece. Enfin je trouve encor que la Volonté est un terme aussi equivoque, que le pouvoir et la necessité. Car j'ay déja remarqué que ceux qui se servent de cet Axiome, qu'on ne manque point de faire ce qu'on veut quand on le peut, et qui en inferent que Dieu ne veut donc point le salut de tous, entendent une volonté Decretoire; et ce n'est que dans ce sens qu'on peut soutenir cette proposition, que le sage ne veut jamais ce qu'il sait être du nombre des choses qui n'arriveront point. Au lieu qu'on peut dire, en prenant la volonté dans un sens plus general et plus conforme à l'usage, que la volonté du sage est inclinée antece-

demment à tout bien, quoyqu'il decerne enfin de faire ce qui est le plus convenable. Ainsi on auroit grand tort de refuser à Dieu cette inclination serieuse et forte de sauver tous les hommes, que la sainte Ecriture luy attribue, et même de luy attribuer une aversion primitive qui l'eloigne d'abord du salut de plusieurs, odium antecedaneum: il faut plustost soutenir que le sage tend à tout bien entant que bien à proportion de ses connoissances et de ses forces, mais qu'il ne produit que le meilleur faisable. Ceux qui admettent cela, et ne laissent pas de refuser à Dieu la volonté antecedente de sauver tous les hommes, ne manquent que par l'abus du terme, pourveu qu'ils reconnoissent d'ailleurs que Dieu donne à tous des assistances suffisantes pour pouvoir être sauvés, s'ils ont la volonté de s'en servir.

283. Dans les dogmes mêmes des Disciples de Saint Augustin, je ne saurois gouster la damnation des enfans non regenerés, ny generalement celle qui ne vient que du seul peché originel. Je ne saurois croire non plus, que Dieu damne ceux qui manquent de lumieres necessaires. L'on peut croire avec plusieurs Theologiens, que les hommes reçoivent plus de secours que nous ne savons, quand ce ne seroit qu'à l'article de la mort. Il ne paroit point necessaire non plus, que tous ceux qui sont sauvés, le soyent tousjours par une grace efficace par elle même, independamment des circonstances. Je ne trouve pas aussi qu'il soit necessaire de dire que toutes les vertus des Payens étoient fausses, ny que toutes leur actions étoient des pechés; quoyqu'il soit vray que ce qui ne vient pas de la Foy, ou de la droiture de l'ame devant Dieu, est infecté du peché, au moins virtuellement. Enfin je tiens que Dieu ne sauroit agir comme au hazard par un decret absolument absolu, ou par une Volonté independante de motifs raisonnables. Et je suis persuadé qu'il est tousjours mû, dans la dispensation de ses graces, par des raisons où entre la nature des objets, autrement il n'agiroit point suivant la sagesse: mais j'accorde cependant que ces raisons ne sont pas attachées necessairement aux bonnes ou aux moins mauvaises qualités naturelles des hommes, comme si Dieu ne donnoit jamais ses graces, que suivant ces bonnes qualités; quoyque je tienne, comme je me suis déja expliqué cy dessus, qu'elles entrent en consideration comme toutes les autres circonstances: rien ne pouvant être negligé, dans les veues de la supreme sagesse.

284. A ces points pres, et quelques peu d'autres, où S. Augustin paroit obscur, ou même rebutant, il semble qu'on se peut accommoder

de son systeme: il port que de la substance de Dieu, il ne peut sortir qu'un Dieu, et qu'ainsi la creature est tirée du neant. Augustin de lib. arb. lib. 1. c. 2. C'est ce qui la rend imparfaite, defectueuse et corruptible. De Genes. ad lit. c. 15. contr. Epistolam Manichaei c. 36. Le mal ne vient pas de la nature, mais de la mauvaise volonté, August. dans tout le livre de la nature du bien. Dieu ne peut rien commander qui soit impossible. Firmissime creditur Deum justum et bonum impossibilia non potuisse praecipere. Lib. de nat. et grat. c. 43. c. 69. Nemo peccat in eo, quod caveri non potest. Lib. 3. de lib. arb. c. 16. 17. L. 1. retract. c. 11. 13. 15. Sous un Dieu juste, personne ne peut être malheureux, s'il ne le merite, neque sub Deo justo miser esse quisquam, nisi mereatur, potest. Lib. 1. c. 39. Le libre arbitre ne sauroit accomplir les commandemens de Dieu, sans le secours de la grace. Ep. ad Hilar. Caesaraugustan. Nous savons que la grace ne se donne pas selon les merites. Ep. 106. 107. 120. L'homme dans l'etat de l'integrité avoit le secours necessaire pour pouvoir bien faire, s'il vouloit; mais le vouloir dependoit du libre arbitre, habebat adjutorium, per quod posset, et sine quo non vellet, sed non adjutorium quo vellet. Lib. de corrupt. c. 11. et c. 10. 12. Dieu a laissé essayer aux Anges et aux hommes, ce qu'ils pouvoient par leur libre arbitre, et puis ce que pouvoit sa grace et sa justice, d. c. 10. 11. 12. Le peché a detourné l'homme de Dieu, pour le tourner vers les creatures. Lib. 1. qu. 2. ad Simpl. Se plaire à pecher est la liberté d'un esclave. Enchir. c. 103. Liberum arbitrium usque adeo in peccatore non periit, ut per illud peccent maxime omnes, qui cum delectatione peccant. Lib. 1. ad Bonifac. c. 2. 3.

285. Dieu dit à Moyse: Je feray misericorde à celuy à qui je feray misericorde, et j'auray pitié de celuy de qui j'auray pitié (Exod. XXXIII. 19). Ce n'est donc pas du voulant, ny du courant, mais de Dieu, qui fait misericorde, Rom. IX. 15. 16. Ce qui n'empêche pas que tous ceux qui ont bonne volonté, et qui y perseverent, ne soyent sauvés. Mais Dieu leur donne le vouloir et le faire. Il fait donc misericorde à celuy à qui il veut, et il endurcit qui il veut, Rom. IX. 29. Et cependant le même Apôtre dit, que Dieu veut que tous les hommes soyent sauvés, et parviennent à la connoissance de la verité; ce que je ne voudrois pas interpreter suivant quelques endroits de S. Augustin, comme s'il signifioit

qu'il n'y a point de sauvés que ceux dont il veut le salut, ou comme s'il vouloit sauver non singulos generum, sed genera singulorum. Mais j'aime mieux dire qu'il n'y en a aucun dont il ne veuille le salut, autant que de plus grandes raisons le permettent, qui font que Dieu ne sauve que ceux qui reçoivent la foy qu'il leur a offerte, et qui s'y rendent par la grace qu'il leur a donnée, suivant ce qui convenoit à l'integrité du plan de ses ouvrages, qui ne sauroit être mieux conçu.

286. Quant à la predestination au salut, elle comprend aussi, selon S. Augustin, l'ordonnance des moyens, qui meneront au salut. Praedestinatio sanctorum nihil aliud est, quam praescientia et praeparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur, quicunque liberantur. Lib. de persev. c. 14. Il ne la conçoit donc point en cela comme un decret absolu; il veut qu'il y ait une grace qui n'est rejettée d'aucun coeur endurci, parce qu'elle est donnée pour oter sur tout la dureté des coeurs. Lib. de praedest. c. 8. Lib. de grat. c. 13. 14. Il ne trouve pourtant pas que S. Augustin exprime assés que cette grace qui soumet le coeur, est tousjours efficace par elle même. Et je ne say si l'on n'auroit pas pu soutenir sans le choquer, qu'un même degré de grace interne est victorieux dans l'un, où il est aidé par les circonstances, et ne l'est pas dans l'autre.

287. La volonté est proportionnée au sentiment que nous avons du bien, et en suit la prevalence. Si utrumque tantundem diligimus, nihil horum dabimus. Item: Quod amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est, in c. 5. ad Gal. J'ay expliqué déja comment avec tout cela nous avons veritablement un grand pouvoir sur nostre volonté. S. Augustin le prend un peu autrement, et d'une maniere qui ne mene pas fort loin, comme lorsqu'il dit: qu'il n'y a rien qui soit tant en nostre puissance, que l'action de nostre volonté, dont il rend une raison qui est un peu identique: car (dit il) cette action est prête au moment que nous voulons. Nihil tam in nostra potestate est, quam ipsa voluntas, ea enim mox ut volumus praesto est. Lib. 3. de lib. arb. c. 3. lib. 5. de civ. Dei. c. 10. Mais cela signifie seulement que nous voulons lorsque nous voulons, et non pas que nous voulons ce que nous souhaitons de vouloir. Il y a plus de sujet de dire avec luy: aut voluntas non est, aut libera dicenda est, d. l. 3. c. 3. et que ce qui porte la volonté au bien infailliblement, ou certainement,

ne l'empêche point d'être libre. Perquam absurdum est, ut ideo dicamus non pertinere ad voluntatem (libertatem) nostram, quod beati esse volumus, quia id omnino nolle non possumus, nescio qua bona constrictione naturae. Nec dicere audemus ideo Deum non voluntatem (libertatem), sed necessitatem habere justitiae, quia non potest velle peccare. Certe Deus ipse numquid quia peccare non potest, ideo liberum arbitrium habere negandus est? De nat. et grat. c. 46. 47. 48. 49. Il dit aussi fort bien, que Dieu donne le premier bon mouvement, mais que par apres l'homme agit aussi. Aguntur ut agant, non ut ipsi nihil agant. De corrupt. c. 2.

288. Nous avons etabli que le libre arbitre est la cause prochaine du mal de coulpe, et ensuite du mal de peine; quoyqu'il soit vray que l'imperfection originale des creatures qui se trouve representée dans les idées eternelles, en est la premiere et la plus eloignée. Cependant M. Bayle s'oppose tousjours à cet usage du libre arbitre, il ne veut pas qu'on luy attribue la cause du mal: il faut ecouter ses objections, mais auparavant il sera bon d'eclaircir encor davantage la nature de la Liberté. Nous avons fait voir que la liberté, telle qu'on la demande dans les Ecoles Theologiques, consiste dans l'intelligence, qui enveloppe une connoissance distincte de l'objet de la deliberation, dans la spontaneité, avec laquelle nous nous determinons, et dans la contingence, c'est à dire dans l'exclusion de la necessité logique ou metaphysique. L'intelligence est comme l'ame de la liberté, et le reste en est comme le corps et la base. La substance libre se determine par elle même, et cela suivant le motif du bien apperçu par l'entendement qui l'incline sans la necessiter: et toutes les conditions de la liberté sont comprises dans ce peu de mots. Il est bon cependant de faire voir que l'imperfection qui se trouve dans nos connoissances et dans nostre spontaneité, et la determination infallible qui est enveloppée dans nostre contingence, ne detruisent point la liberté ny la contingence.

289. Nostre connoissance est de deux sortes, distincte, ou confuse. La connoissance distincte ou l'intelligence a lieu dans le veritable usage de la Raison; mais les sens nous fournissent des pensées confuses. Et nous pouvons dire que nous sommes exemts d'esclavage, entant que nous agissons avec une connoissance distincte; mais que nous sommes asservis aux passions, entant que nos perceptions sont confuses. C'est dans ce

sens que nous n'avons pas toute la liberté d'esprit qui seroit à souhaiter, et que nous pouvons dire avec S. Augustin, qu'étant assujettis au peché, nous avons la liberté d'un esclave. Cependant un esclave, tout esclave qu'il est, ne laisse pas d'avoir la liberté de choisir conformement à l'etat où il se trouve, quoyqu'il se trouve le plus souvent dans la dure necessité de choisir entre deux maux, parce qu'une force superieure ne le laisse pas arriver aux biens où il aspire. Et ce que les liens et la contrainte font en un esclave, se fait en nous par les passions, dont la violence est douce, mais n'en est pas moins pernicieuse. Nous ne voulons à la verité que ce qui nous plait: mais par malheur ce qui nous plait à present, est souvent un vray mal, qui nous deplairoit, si nous avions les yeux de l'entendement ouverts. Cependant ce mauvais etat où est l'esclave, et celuy où nous sommes, n'empêche pas que nous ne fassions un choix libre (aussi bien que luy) de ce qui nous plait le plus, dans l'etat où nous sommes reduits, suivant nos forces et nos connoissances presentes.

290. Pour ce qui est de la spontaneité, elle nous appartient entant que nous avons en nous le principe de nos actions, comme Aristote l'a fort bien compris. Il est vray que les impressions des choses exterieures nous detournent souvent de nostre chemin, et qu'on a cru communement, qu'au moins à cet egard, une partie des principes de nos actions étoit hors de nous; et j'avoue qu'on est obligé de parler ainsi, en s'accommodant au langage populaire, ce qu'on peut faire dans un certain sens, sans blesser la verité: mais quand il s'agit de s'expliquer exactement, je maintiens que nostre spontaneité ne souffre point d'exception, et que les choses exterieures n'ont point d'influence physique sur nous, à parler dans la rigueur philosophique.

291. Pour mieux entendre ce point, it faut savoir, qu'une spontaneité exacte nous est commune avec toutes les substances simples, et que dans la substance intelligente ou libre, elle devient un Empire sur ses actions. Ce qui ne peut être mieux expliqué, que par le systeme de l'harmonie préetablie, que j'ay proposé il y a déja plusieurs années. J'y fais voir, que naturellement chaque substance simple a de la perception, et que son individualité consiste dans la loy perpetuelle qui fait la suite des perceptions qui luy sont affectées, et qui naissent naturellement les unes des autres, pour representer le corps qui luy est assigné,

et par son moyen l'univers entier, suivant le point de veue propre à cette substance simple, sans qu'elle ait besoin de recevoir aucune influence physique du corps: comme le corps aussi de son côté s'accommode aux volontés de l'ame par ses propres loix, et par consequent ne luy obeit, qu'autant que ces loix le portent. D'où il s'ensuit, que l'ame a donc en elle même une parfaite spontaneité, en sorte qu'elle ne depend que de Dieu et d'elle même dans ses actions.

292. Comme ce systeme n'a pas eté connu auparavant, on a cherché d'autres moyens de sortir de ce labyrinthe, et les Cartesiens mêmes ont eté embarrassés au sujet du libre arbitre. Ils ne se payoient plus des facultés de l'Ecole, et ils consideroient que toutes les actions de l'ame paroissent être determinées par ce qui vient de dehors, suivant les impressions des sens; et qu'enfin tout est dirigé dans l'univers par la providence de Dieu: mais il en naissoit naturellement cette objection, qu'il n'y a donc point de liberté. A cela Monsieur Descartes repondoit, que nous sommes asseurés de cette providence par la raison, mais que nous sommes asseurés aussi de nostre liberté par l'experience interieure que nous en avons; et qu'il faut croire l'une et l'autre, quoyque nous ne voyions pas le moyen de les concilier.

293. C'étoit couper le noeud Gordien, et repondre à la conclusion d'un argument, non pas en le resolvant, mais en luy opposant un argument contraire. Ce qui n'est point conforme aux loix des combats philosophiques. Cependant, la pluspart des Cartesiens s'en sont accommodés, quoyqu'il se trouve que l'experience interieure qu'ils alleguent ne prouve pas ce qu'ils pretendent, comme Monsieur Bayle l'a fort bien montré. Monsieur Regis (Philos. T. 1. Metaph. liv. 2. part. 2. c. 22) paraphrase ainsi la doctrine de M. Descartes: La pluspart des philosophes (dit il) sont tombés en erreur, en ce que les uns ne pouvant comprendre le rapport qui est entre les actions libres et la providence de Dieu, ont nié que Dieu fût la cause efficiente premiere des actions du libre arbitre, ce qui est un sacrilege: et les autres ne pouvant concevoir le rapport qui est entre l'efficacité de Dieu et les actions libres, ont nié que l'homme fût doué de liberté, ce qui est une impieté. Le milieu qu'on trouve entre ces deux extremités, est de dire (id. ibid. pag. 485) que quand nous ne pourrions pas comprendre tous les rapports qui sont

entre la liberté et la providence de Dieu, nous ne laisserions pas d'estre obligés à reconnoître que nous sommes libres et dependans de Dieu, parce que ces deux verités sont egalement connues, l'une par l'experience, et l'autre par la raison, et que la prudence ne veut pas qu'on abandonne des verités dont on est assuré, parce qu'on ne peut pas concevoir tous les rapports qu'elles ont avec d'autres verités qu'on connoit.

294. M. Bayle y remarque fort bien à la marge, que ces expressions de Monsieur Regis n'indiquent point que nous connoissons des rapports entre les actions de l'homme et la providence de Dieu, qui nous paroissent incompatibles avec nostre liberté. Il adjoute, que ce sont des expressions menagées, qui affoiblissent l'etat de la question. Les auteurs supposent (dit il) que la difficulté vient uniquement de ce qu'il nous manque de lumieres; au lieu qu'ils devroient dire qu'elle vient principalement des lumieres que nous avons et que nous ne pouvons accorder (au sentiment de Monsieur Bayle) avec nos mysteres. C'est justement ce que j'ay dit au commencement de cet ouvrage, que si les mysteres étoient irreconciliables avec la raison, et s'il y avoit des objections insolubles, bien loin de trouver le mystere incomprehensible, nous en comprendrions la fausseté. Il est vray qu'icy il ne s'agit d'aucun mystere, mais seulement de la religion naturelle.

295. Voicy cependant comment Monsieur Bayle combat ces experiences internes, sur lesquelles les Cartesiens etablissent la liberté: mais il commence par des reflexions, dont je ne saurois convenir. Ceux qui n'examinent pas à fonds (dit il Dictionn. art. Helen. lit. TΔ.) ce qui se passe en eux, se persuadent facilement qu'ils sont libres, et que si leur volonté se porte au mal, c'est leur faute, c'est par un choix dont ils sont les maistres. Ceux qui font un autre jugement, sont des personnes qui ont etudié avec soin les ressorts et les circonstances de leur actions, et qui ont bien reflechi sur le progrès du mouvement de leur ame. Ces personnes là pour l'ordinaire doutent de leur franc arbitre, et viennent même jusqu'à se persuader, que leur raison et leur esprit sont des esclaves, qui ne peuvent resister à la force qui les entraine où ils ne voudroient pas aller. C'estoient principalement ces

sortes de personnes, qui attribuoient aux dieux la cause de leur mauvaises actions.

296. Ces paroles me font souvenir de celles du Chancelier Bacon, qui dit que la philosophie goustée mediocrement nous eloigne de Dieu, mais qu'elle y ramene ceux qui l'approfondissent. Il en est de même de ceux qui reflechissent sur leur actions: il leur paroit d'abord, que tout ce que nous faisons n'est qu'impulsion d'autruy; et que tout ce que nous concevons vient de dehors par les sens, et se trace dans le vuide de nostre esprit, tanquam in tabula rasa. Mais une meditation plus profonde nous apprend, que tout (même les perceptions et les passions) nous vient de nostre propre fonds, avec une pleine spontaneité.

297. Cependant Monsieur Bayle cite des Poetes, qui pretendent disculper les hommes en rejettant la faute sur les dieux. Medée parle ainsi chés Ovide:

Frustra, Medea, repugnas,
Nescio quis Deus obstat, ait.

Et un peu apres Ovide luy fait adjouter:

Sed trahit invitam nova vis, aliudque Cupido,
Mens aliud suadet; video meliora proboque,
Deteriora sequor.

Mais on y pouvoit opposer Virgile, chés qui Nisus dit avec bien plus de raison:

Di ne hunc ardorem mentibus addunt,
Euryale, an sua cuique Deus fit dira cupido?

298. Monsieur Wittichius paroit avoir cru, qu'en effect nostre independance n'est qu'apparente. Car dans sa Diss. de providentia Dei actuali (n. 61) il fait consister le libre arbitre en ce que nous sommes portés de telle façon vers les objets qui se presentent à nostre ame, pour être affirmés ou niés, aimés ou haïs, que nous ne sentons point, qu'aucune force exterieure nous determine. Il adjoute, quand Dieu produit luy même nos volitions, qu'alors nous agissons le plus librement; et que plus l'action de Dieu est efficace et puissante sur nous, plus sommes nous les maitres de nos actions. Quia enim Deus operatur ipsum velle, quo efficacius operatur, eo magis volumus; quod autem, cum volumus, facimus, id maxime habemus in nostra potestate. Il est vray que lorsque Dieu produit une volonté en nous, il produit une

action libre: mais il me semble qu'il ne s'agit point icy de la cause universelle ou de cette production de la volonté qui luy convient entant qu'elle est une creature, dont ce qui est positif est en effect creé continuellement par le concours de Dieu, comme toute autre realité absolue des choses. Il s'agit icy des raisons de vouloir, et des moyens dont Dieu se sert, lorsqu'il nous donne une bonne volonté, ou nous permet d'en avoir une mauvaise. C'est nous tousjours qui la produisons, bonne ou mauvaise, car c'est nostre action: mais il y a tousjours des raisons qui nous font agir, sans faire tort à nostre spontaneité ny à nostre liberté. La grace ne fait que donner des impressions qui contribuent à faire vouloir par des motifs convenables, tel que seroit une attention, un *dic cur hic*, un plaisir prevenant. Et l'on voit clairement que cela ne donne aucune atteinte à la liberté, non plus que pourroit faire un ami, qui conseille et qui fournit des motifs. Ainsi M. Wittichius n'a pas bien repondu à la question, non plus que M. Bayle, et le recours à Dieu ne sert de rien icy.

299. Mais donnons un autre passage bien plus raisonnable du même M. Bayle, où il combat mieux le pretendu sentiment vif de la liberté, qui la doit prouver chés les Cartesiens. Ses paroles sont en effect pleines d'esprit, et dignes de consideration, et se trouvent dans la Reponse aux Questions d'un Provinc. ch. 140 (Tom. III. p. 761 sqq.) Les voicy: *Par le sentiment clair et net que nous avons de nostre existence, nous ne discernons pas si nous existons par nous mêmes, ou si nous tenons d'un autre ce que nous sommes. Nous ne discernons cela que par la voie des reflexions, c'est à dire qu'en meditant sur l'impuissance où nous sommes de nous conserver autant que nous voudrions, et de nous delivrer de la dependance des êtres qui nous environnent etc. Il est même sûr que les Païens, [il faut dire la même chose des Sociniens, puisqu'ils nient la creation] ne sont jamais parvenus à la connoissance de ce dogme veritable que nous avons été faits de rien, et que nous sommes tirés du neant à chaque moment de nostre durée. Ils ont donc cru faussement que tout ce qu'il y a de substances dans l'univers, existent par elles mêmes, et qu'elles ne peuvent jamais être aneanties, et qu'ainsi elles ne dependent d'aucune autre chose qu'à l'egard de leurs modifications,*

sujettes à être detruites par l'action d'une cause externe. Cette erreur ne vient elle pas de ce que nous ne sentons point l'action creatrice qui nous conserve, et que nous sentons seulement que nous existons; que nous le sentons, dis-je, d'une maniere qui nous tiendroit eternellement dans l'ignorance de la cause de nostre être, si d'autres lumieres ne nous secouroient? Disons aussi, que le sentiment clair et net, que nous avons des actes de nostre volonté, ne nous peut pas faire discerner si nous nous les donnons nous mêmes, ou si nous les recevons de la même cause qui nous donne l'existence. Il faut recourir à la reflexion ou à la meditation, afin de faire ce discernement. Or je mets en fait, que par des meditations purement philosophiques, on ne peut jamais parvenir à une certitude bien fondée que nous sommes la cause efficiente de nos volitions: car toute personne qui examinera bien les choses, connoîtra evidemment que si nous n'étions qu'un sujet passif à l'egard de la volonté, nous aurions les mêmes sentimens d'experience que nous avons lorsque nous croïons être libres. Supposés, par plaisir, que Dieu ait reglé de telle sorte les loix de l'union de l'ame et du corps, que toutes les modalités de l'ame sans en excepter aucune soient liées necessairement entre elles avec l'interposition des modalités du cerveau; vous comprendrés qu'il ne nous arrivera que ce que nous eprouvons: il y aura dans nostre ame la même suite de pensées, depuis la perception des objets des sens qui est sa première demarche, jusqu'aux volitions les plus fixes, qui sont sa derniere demarche. Il y aura dans cette suite le sentiment des idées, celui des affirmations, celui des irresolutions, celui des velleités et celui des volitions. Car soit que l'acte de vouloir nous soit imprimé par une cause exterieure, soit que nous le produisions nous mêmes, il sera egalement vrai que nous voulons, et que nous sentons ce que nous voulons; et comme cette cause exterieure peut mêler autant de plaisir qu'elle veut dans la volition qu'elle nous imprime, nous pourrons sentir quelquefois que les actes de nostre volonté nous plaisent infiniment, et qu'ils nous menent

selon la pente de nos plus fortes inclinations. Nous ne sentirons point de contrainte: vous savés la maxime: voluntas non potest cogi. Ne comprenés vous pas clairement qu'une girouette à qui l'on imprimeroit tousjours tout à la fois [en sorte pourtant que la priorité de nature, ou si l'on veut même une priorité d'instant réel, conviendroit au desir de se mouvoir] le mouvement vers un certain point de l'horizon, et l'envie de se tourner de ce côté-là, seroit persuadée qu'elle se mouvroit d'elle même pour executer les desirs qu'elle formeroit? Je suppose qu'elle ne sauroit point qu'il y eût des vents, ni qu'une cause exterieure fît changer tout à la fois, et sa situation et ses desirs. Nous voila naturellement dans cet état: nous ne savons point si une cause invisible nous fait passer successivement d'une pensée à une autre. Il est donc naturel que les hommes se persuadent qu'ils se determinent eux mêmes. Mais il reste à examiner s'ils se trompent en cela comme en une infinité d'autres choses qu'ils affirment par une espece d'instinct, et sans avoir emploïé les meditations philosophiques. Puis donc qu'il y a deux hypotheses sur ce qui se passe dans l'homme: l'une, qu'il n'est qu'un sujet passif; l'autre, qu'il a des vertus actives; on ne peut raisonnablement preferer la seconde à la premiere, pendant que l'on ne peut alleguer que des preuves de sentiment: car nous sentirions avec une egale force que nous voulons ceci ou cela, soit que toutes nos volitions fussent imprimées à nostre ame par une cause exterieure et invisible, soit que nous les fassions nous mêmes.

300. Il y a icy des raisonnemens fort beaux, qui ont de la force contre les systemes ordinaires; mais ils cessent par rapport au systeme de l'Harmonie préetablie, qui nous mene plus loin que nous ne pouvions aller auparavant. Monsieur Bayle met en fait, par exemple, que par des meditations purement philosophiques, on ne peut jamais parvenir à une certitude bien fondée, que nous sommes la cause efficiente de nos volitions; mais c'est un point que je ne luy accorde pas: car l'etablissement de ce systeme montre indubitablement, que dans le cours de la nature chaque substance est la cause unique de toutes ses actions, et qu'elle est exemte de toute influence physique de

toute autre substance, excepté le concours ordinaire de Dieu. Et c'est ce systeme qui fait voir que nostre spontaneité est vraye, et non pas seulement apparente, comme M. Wittichius l'avoit cru. Monsieur Bayle soutient aussi par les mêmes raisons (ch. 170. p. 1132) que s'il y avoit un fatum Astrologicum, il ne detruiroit point la liberté; et je le luy accorderois, si elle ne consistoit que dans une spontaneité apparente.

301. La spontaneité de nos actions ne peut donc plus être revoquée en doute, comme Aristote l'a bien definie, en disant qu'une Action est spontanée, quand son principe est dans celuy qui agit. Spontaneum est, cujus principium est in agente. Et c'est ainsi que nos actions et nos volontés dependent entierement de nous. Il est vray que nous ne sommes pas les maitres de nostre volonté directement, quoyque nous en soyons la cause; car nous ne choisissons pas les volontés, comme nous choisissons nos actions par nos volontés. Cependant nous avons un certain pouvoir encor sur nostre volonté, parce que nous pouvons contribuer indirectement à vouloir une autre fois ce que nous voudrions vouloir presentement, comme j'ay montré cy dessus; ce qui n'est pourtant pas velleité, à proprement parler: et c'est encor en cela que nous avons un Empire particulier, et sensible même, sur nos actions et sur nos volontés, mais qui resulte de la spontaneité jointe à l'intelligence.

302. Jusqu'icy nous avons expliqué les deux conditions de la Liberté dont Aristote a parlé, c'est à dire la spontaneité et l'intelligence, qui se trouvent jointes en nous dans la deliberation, au lieu que les bestes manquent de la seconde condition. Mais les Scolastiques en demandent encor une troisieme, qu'ils appellent l'indifference. Et en effect il faut l'admettre, si l'indifference signifie autant que contingence; car j'ay déja dit cy dessus, que la liberté doit exclure une necessité absolue et metaphysique ou logique. Mais, comme je me suis déja expliqué plus d'une fois, cette indifference, cette contingence, cette non-necessité, si j'ose parler ainsi, qui est un attribut caracteristique de la liberté, n'empêche pas qu'on n'ait des inclinations plus fortes pour le parti qu'on choisit; et elle ne demande nullement qu'on soit absolument et egalement indifferent pour les deux partis opposés.

303. Je n'admets donc l'indifference que dans un sens, qui la fait signifier autant que contingence, ou non-necessité. Mais comme je me suis expliqué plus d'une fois, je n'admets point une indifference

d'equilibre, et je ne crois pas qu'on choisisse jamais, quand on est absolument indifferent. Un tel choix seroit une espece de pur hazard, sans raison determinante, tant apparente, que cachée. Mais un tel hazard, une telle casualité absolue et reelle, est une chimere qui ne se trouve jamais dans la nature. Tous les sages conviennent que le hazard n'est qu'une chose apparente, comme la fortune: c'est l'ignorance des causes qui le fait. Mais s'il y avoit une telle indifference vague, ou bien si l'on y choisissoit sans qu'il y eût rien qui nous portât à choisir, le hazard seroit quelque chose de reel, semblable à ce qui se trouvoit dans ce petit detour des atomes, arrivant sans sujet et sans raison, au sentiment d'Epicure, qui l'avoit introduit pour eviter la necessité, dont Ciceron s'est tant moqué avec raison.

304. Cette declinaison avoit une cause finale dans l'esprit d'Epicure, son but étant de nous exemter du destin; mais elle n'en peut avoir d'efficiente dans la nature des choses, c'est une chimere des plus impossibles. Monsieur Bayle la refute luy même fort bien, comme nous dirons tantost; et cependant il est étonnant qu'il paroit admettre luy même ailleurs quelque chose de semblable à cette pretendue declinaison. Car voicy ce qu'il dit en parlant de l'âne de Buridan (Dictionn. art. Buridan lit. 13): *Ceux qui tiennent le franc arbitre proprement dit, admettent dans l'homme une puissance de se determiner, ou du costé droit, ou du costé gauche, lors même que les motifs sont parfaitement egaux de la part des deux objets opposés. Car ils pretendent que nôtre ame peut dire, sans avoir d'autre raison que celle de faire usage de sa liberté: j'aime mieux cecy que cela, encore que je ne voye rien de plus digne de mon choix dans cecy ou dans cela.*

305. Tous ceux qui admettent un libre arbitre proprement dit, n'accorderont pas pour cela à Monsieur Bayle cette determination venue d'une cause indeterminée. S. Augustin et les Thomistes jugent que tout est determiné. Et l'on voit que leur adversaires recourent aussi aux circonstances qui contribuent à nostre choix. L'experience ne favorise nullement la chimere d'une indifference d'Equilibre; et l'on peut employer icy le raisonnement que Monsieur Bayle employoit luy même contre la maniere des Cartesiens de prouver la liberté par le sentiment vif de nostre independance. Car quoyque je ne voye pas tousjours la raison d'une inclina-

tion qui me fait choisir entre deux partis qui paroissent egaux, il y aura tousjours quelque impression, quoyqu'imperceptible, qui nous determine. Vouloir faire simplement usage de sa liberté, n'a rien de specifiant, ou qui nous determine au choix de l'un ou de l'autre parti.

306. Monsieur Bayle poursuit: Il y a pour le moins deux voyes, par lesquelles l'homme se peut degager des pieges de l'Equilibre. L'une est celle que j'ay déja alleguée: c'est pour se flatter de l'agreable imagination, qu'il est le maistre chés luy, et qu'il ne depend pas des objets. Cette voye se trouve bouchée: on a beau vouloir faire le maitre chés soy, cela ne fournit rien de determinant, et ne favorise pas un parti plus que l'autre. Monsieur Bayle poursuit: Il feroit cet Acte: Je veux preferer ceci à cela, parce qu'il me plaist d'en user ainsi. Mais ces mots, parce qu'il me plaist, parce que tel est mon plaisir, renferment déja un penchant vers l'objet qui plait.

307. On n'a donc point droit de continuer ainsi: Et alors ce qui le determineroit, ne seroit pas pris de l'objet; le motif ne seroit tiré que des idées qu'ont les hommes de leur propres perfections, ou de leur facultés naturelles. L'autre voye est celle du sort ou du hazard: la courte paille decideroit. Cette voye a issue, mais elle ne va pas au but: c'est changer de question, car ce n'est pas alors l'homme qui decide; ou bien si l'on pretend que c'est tousjours l'homme qui decide par le sort, l'homme même n'est plus dans l'equilibre, parce que le sort ne l'est point, et l'homme s'y est attaché. Il y a tousjours des raisons dans la nature, qui sont cause de ce qui arrive par hazard ou par le sort. Je m'etonne un peu, qu'un esprit aussi penetrant que celuy de M. Bayle ait pu tellement prendre le change icy. J'ay expliqué ailleurs la veritable reponse qui satisfait au sophisme de Buridan; c'est que le cas du parfait equilibre est impossible, l'univers ne pouvant jamais être my-parti, en sorte que toutes les impressions soyent equivalentes de part et d'autre.

308. Voyons ce que Monsieur Bayle luy même dit ailleurs contre l'indifference chimerique ou absolument indefinie. Ciceron avoit dit (dans son livre de fato) que Carneade avoit trouvé quelque chose de plus subtil que la declinaison des atomes, en attribuant la cause d'une pretendue indifference absolument indefinie aux mouvemens volontaires des ames,

parce que ces mouvemens n'ont point besoin d'une cause externe, venant de nostre nature. Mais Monsieur Bayle (Dictionn. artic. Epicure p. 1143) replique fort bien, que tout ce qui vient de la nature d'une chose est determiné: ainsi la determination reste tousjours, et l'echappatoire de Carneade ne sert de rien.

309. Il montre ailleurs (Rep. au Provinc. ch. 90. l. 2. p. 229) qu'une liberté fort eloignée de cet equilibre pretendu est incomparablement plus avantageuse. J'entends (dit il) une liberté qui suive tousjours les jugemens de l'esprit, et qui ne puisse resister à des objets clairement connus comme bons. Je ne connois point de gens qui ne conviennent que la verité clairement connue necessite (détermine plustost, à moins qu'on ne parle d'une necessité morale) le consentement de l'ame; l'experience nous l'enseigne. On enseigne constamment dans les ecoles, que comme le vray est l'objet de l'entendement, le bien est l'objet de la volonté; et que comme l'entendement ne peut jamais affirmer que ce qui se montre à luy sous l'apparence de la verité, la volonté ne peut jamais rien aimer qui ne luy paroisse bon. On ne croit jamais le faux autant que faux, et on n'aime jamais le mal entant que mal. Il y a dans l'entendement une determination naturelle au vray en general, et à chaque verité particuliere clairement connue. Il y a dans la volonté une determination naturelle au bien en general, d'où plusieurs Philosophes concluent que dès que les biens particuliers nous sont connus clairement, nous sommes necessités à les aimer. L'entendement ne suspend ces Actes, que quand les objets se montrent obscurement, de sorte qu'il y a lieu de douter s'ils sont faux ou veritables: et de là plusieurs concluent que la volonté ne demeure en equilibre, que lorsque l'ame est incertaine si l'objet qu'on luy presente est un bien à son egard: mais qu'aussi, dès qu'elle se range à l'affirmative, elle s'attache necessairement à cet objet là, jusqu'à ce que d'autres jugemens de l'esprit la determinent d'une autre maniere. Ceux qui expliquent de cette sorte la liberté, y croyent trouver une assés ample matiere de merite et de demerite, parce qu'ils supposent que ces jugemens de

l'esprit procedent d'une application libre de l'ame à examiner les objets, à les comparer ensemble, et à en faire le discernement. Je ne dois pas oublier qu'il y a de fort savans hommes (comme Bellarmin. lib. 3. de Gratia et libero arbitrio c. 8. et 9. et Cameron in responsione ad Epistolam Viri Docti, id est Episcopii) qui soutiennent par des raisons tres pressantes, que la volonté suit tousjours necessairement le dernier Acte practique de l'entendement.

310. Il faut faire quelques remarques sur ce discours. Une connoissance bien claire du meilleur determine la volonté; mais elle ne la necessite point, à proprement parler. Il faut tousjours distinguer entre le necessaire et le certain ou l'infaillible, comme nous avons déja remarqué plus d'une fois, et distinguer la necessité metaphysique de la necessité morale. Je crois aussi qu'il n'y a que la volonté de Dieu, qui suive tousjours le jugement de l'entendement: toutes les creatures intelligentes sont sujettes à quelques passions, ou à des perceptions au moins, qui ne consistent pas entierement en ce que j'appelle idées adequates. Et quoyque ces passions tendent tousjours au vray bien dans les bienheureux, en vertu des loix de la nature et du systeme des choses préetablies par rapport à eux, ce n'est pas pourtant tousjours en sorte qu'ils en ayent une parfaite connoissance. Il en est d'eux comme de nous, qui n'entendons pas tousjours la raison de nos instincts. Les Anges et les bienheureux sont des Creatures aussi bien que nous, où il y a tousjours quelque perception confuse melée avec des connoissances distinctes. Suares a dit quelque chose d'approchant à leur sujet. Il croit (Traité de l'oraison, livre 1. ch. 11.) que Dieu a reglé les choses par avance, en sorte que leur prières, quand elles se font avec une volonté pleine, reussissent tousjours: c'est un echantillon d'une harmonie préetablie. Quant à nous, outre le jugement de l'entendement, dont nous avons une connoissance expresse, il s'y mele des perceptions confuses des sens, qui font naitre des passions et même des inclinations insensibles, dont nous ne nous appercevons pas tousjours. Ces mouvemens traversent souvent le jugement de l'entendement practique.

311. Et quant au parallele entre le rapport de l'entendement au vray, et de la volonté au bien, il faut savoir qu'une perception claire et distincte d'une verité contient en elle actuellement l'affirmation de cette

verité: ainsi l'entendement est necessité par là. Mais quelque perception qu'on ait du bien, l'effort d'agir apres le jugement, qui fait à mon avis l'essence de la volonté, en est distingué: ainsi, comme il faut du temps pour porter cet effort à son comble, il peut être suspendu, et même changé par une nouvelle perception ou inclination qui vient à la traverse, qui en detourne l'esprit, et qui luy fait même faire quelques fois un jugement contraire. C'est ce qui fait que nostre ame a tant de moyens de resister à la verité qu'elle connoit, et qu'il y a un si grand trajet de l'esprit au coeur: sur tout lorsque l'entendement ne procede en bonne partie que par des pensées sourdes, peu capables de toucher, comme je l'ay expliqué ailleurs. Ainsi la liaison entre le jugement et la volonté n'est pas si necessaire qu'on pourroit penser.

312. Monsieur Bayle poursuit fort bien (p. 221): Déja ce ne peut pas être un defaut dans l'ame de l'homme, que de n'avoir point la liberté d'indifference quant au bien en general; ce seroit plutôt un desordre, une imperfection extravagante, si l'on pouvoit dire veritablement: Peu m'importe d'être heureux ou malheureux; je n'ai pas plus de determination à aimer le bien, qu'à le haïr; je puis faire egalement l'un et l'autre. Or si c'est une qualité louable et avantageuse que d'estre determiné quant au bien en general, ce ne peut pas estre un defaut que de se trouver necessité quant à chaque bien particulier reconnu manifestement pour nôtre bien. Il semble même que ce soit une consequence necessaire, que si l'ame n'a point de liberté d'indifference quant au bien en general, elle n'en ait point quant aux biens particuliers, pendant qu'elle juge contradictoirement que ce sont des biens pour elle. Que penserions-nous d'une ame, qui aiant formé ce jugement-là, se vanteroit avec raison d'avoir la force de ne pas aimer ces biens, et même de les haïr, et qui diroit: Je connois clairement que ce sont des biens pour moy, j'ai toutes les lumieres necessaires sur ce point-là; cependant je ne veux point les aimer, je veux les haïr; mon parti est pris, je l'execute; ce n'est pas qu'aucune raison [c'est à dire quelque autre raison que celle qui est fondée sur tel est mon bon plaisir] m'y engage, mais il me plaît d'en user ainsi: que penserions-nous, dis-je, d'une telle ame?

Ne la trouverions-nous pas plus imparfaite, et plus malheureuse, que si elle n'avoit pas cette liberté d'indifference?

313. Non seulement la doctrine qui soumet la volonté aux derniers actes de l'entendement, donne une idée plus avantageuse de l'état de l'ame, mais elle montre aussi qu'il est plus facile de conduire l'homme au bonheur par ce chemin-là, que par celui de l'indifference: car il suffira de lui eclairer l'esprit sur ses veritables interets, et tout aussitôt sa volonté se conformera aux jugemens que la raison aura prononcés. Mais s'il a une liberté independante de la raison et de la qualité des objets clairement connus, il sera le plus indisciplinable de tous les animaux, et l'on ne pourra jamais s'assurer de lui faire prendre le bon parti. Tous les conseils, tous les raisonnemens du monde pourront être tres inutiles: vous lui eclairerés, vous lui convaincrés l'esprit; et neanmoins sa volonté fera la fiere, et demeura immobile comme un rocher. Virgil. Aen. lib. 6. v. 470:

> Non magis incepto vultum sermone movetur,
> Quam si dura silex, aut stet Marpesia cautes.

Une quinte, un vain caprice la fera roidir contre toutes sortes de raisons; il ne lui plaira pas d'aimer son bien clairement connu, il lui plaira de le haïr. Trouvés-vous, Monsieur, qu'une telle faculté soit le plus riche present que Dieu ait pu faire à l'homme, et l'instrument unique de nôtre bonheur? N'est ce pas plustost un obstacle à nôtre felicité? Est ce de quoy se glorifier, que de pouvoir dire: J'ay meprisé tous les jugemens de ma raison, et j'ay suivi une route toute differente, par le seul motif de mon bon plaisir? De quels regrets ne seroit-on pas dechiré en ce cas là, si la determination qu'on auroit prise estoit dommageable? ... Une telle liberté seroit donc plus nuisible qu'utile aux hommes, parce que l'entendement ne representeroit pas assés bien toute la bonté des objets, pour oster à la volonté la force de la rejection. Il vaudroit donc infiniment mieux à l'homme qu'il fût tousjours necessairement determiné par le jugement de l'entendement, que de permettre à la volonté de suspendre son action: car par ce

moyen il parviendroit plus facilement et plus certainement à son but.

314. Je remarque encor sur ce discours, qu'il est tres vray qu'une liberté d'indifference indefinie, et qui fût sans aucune raison determinante, seroit aussi nuisible et même choquante, qu'elle est impracticable et chimerique. L'homme qui voudroit en user ainsi, ou faire au moins comme s'il agissoit sans sujet, passeroit à coup seur pour un extravagant. Mais il est tres vray aussi que la chose est impossible, quand on la prend dans la rigueur de la supposition; et aussi tost qu'on en veut donner un exemple, on s'en ecarte, et on tombe dans le cas d'un homme qui ne se determine pas sans sujet, mais qui se determine plustost par inclination ou par passion, que par jugement. Car aussi tost que l'on dit: Je meprise les jugemens de ma raison par le seul motif de mon bon plaisir, il me plait d'en user ainsi, c'est autant que si l'on disoit: Je prefere mon inclination à mon interest, mon plaisir à mon utilité.

315. C'est comme si quelque homme capricieux, s'imaginant qu'il luy est honteux de suivre l'avis de ses amis ou de ses serviteurs, preferoit la satisfaction de les contredire, à l'utilité qu'il pourroit retirer de leur conseil. Il peut pourtant arriver que dans une affaire de peu de consequence, un homme sage même agisse irregulierement et contre son interêt, pour contrecarrer un autre qui le veut contraindre, ou qui le veut gouverner, ou pour confondre ceux qui observent ses demarches. Il est bon même quelques fois d'imiter Brutus en cachant son esprit, et même de contrefaire l'insensé, comme fit David devant le Roy des Philistins.

316. Monsieur Bayle adjoute encor bien de belles choses, pour faire voir que d'agir contre le jugement de l'entendement, seroit une grande imperfection. Il observe (p. 225) que même selon les Molinistes, l'entendement qui s'aquite bien de son DEVOIR, marque ce qui est LE MEILLEUR. Il introduit Dieu (ch. 91 pag. 227) disant à nos premiers peres dans le jardin d'Heden: Je vous ai donné ma connoissance, la faculté de juger des choses, et un plein pouvoir de disposer de vos volontés. Je vous donnerai des instructions et des ordres: mais le franc-arbitre que je vous ai communiqué est d'une telle nature, que vous avés une force egale (selon les occasions) de m'obeir et de me desobeir. On vous tentera: si vous faites un bon usage de vostre liberté, vous serés heureux;

et si vous en faites un mauvais usage, vous serés malheureux. C'est à vous de voir si vous voulés me demander comme une nouvelle grace, ou que je vous permette d'abuser de vostre liberté, lorsque vous en formerés la resolution, ou que je vous en empêche. Songés y bien, je vous donne vingt et quatre heures. Ne comprenés vous pas clairement (adjoute Monsieur Bayle) que leur raison, qui n'avoit pas été encor obscurcie par le peché, leur eût fait conclure qu'il falloit demander à Dieu, comme le comble des faveurs dont il les avoit honorés, de ne point permettre qu'ils se perdissent par le mauvais usage de leur forces? Et ne faut-il pas avouer que si Adam, par un faux point d'honneur de se conduire luy même, eût refusé une direction Divine qui eût mis sa felicité à couvert, il auroit été l'original des Phaëtons et des Icares? Il auroit été presque aussi impie que l'Ajax de Sophocle, qui vouloit vaincre sans l'assistance des dieux, et qui disoit que les plus poltrons feroient fuir leur ennemis avec une telle assistance.

317. Monsieur Bayle fait voir aussi (chap. 80) qu'on ne se felicite pas moins, ou même qu'on s'applaudit davantage d'avoir eté assisté d'en-haut que d'être redevable de son bonheur à son choix. Et si on se trouve bien d'avoir preferé un instinct tumultueux qui s'étoit elevé tout d'un coup, à des raisons meurement examinées, on en conçoit une joye extra-ordinaire; car on s'imagine, ou que Dieu, ou que nostre Ange gardien, ou qu'un je ne say quoy, qu'on se represente sous le nom vague de fortune, nous a poussé à cela. En effect Sylla et Cesar se glorifioient plus de leur fortune, que de leur conduite. Les payens, et particulierement les poetes (Homere sur tout) determinoient leur heros par l'impulsion Divine. Le Heros de l'Eneïde ne marche que sous la direction d'un Dieu. C'étoit un eloge tres fin de dire aux Empereurs, qu'ils vainquoient et par leur troupes, et par leur Dieux qu'ils pretoient à leur Generaux: Te copias, te consilium et tuos praebente Divos, dit Horace. Les Generaux combattoient sous les auspices des Empereurs, comme se reposant sur leur fortune, car les auspices n'appartenoient pas aux subalternes. On s'applaudit d'être favori du ciel; on s'estime davantage d'être heureux, que d'être habile. Il n'y a point de gens qui se croyent plus heureux,

que les mystiques, qui s'imaginent se tenir en repos, et que Dieu agit en eux.

318. De l'autre côté, comme Monsieur Bayle adjoute ch. 83, un philosophe Stoïcien, qui attache à tout une fatale necessité, est aussi sensible qu'un autre homme au plaisir d'avoir bien choisi. Et tout homme de jugement trouvera que bien loin de se plaire qu'on ait deliberé longtemps, et choisi enfin le parti le plus honneste, c'est une satisfaction incroyable que de se persuader que l'on est si affermi dans l'amour de la vertu, que sans resister le moins du monde on rejetteroit une tentation. Un homme, à qui l'on propose de faire une action opposée à son devoir, à son honneur, et à sa conscience, et qui repond sur le champ qu'il est incapable d'un tel crime, et qui en effect ne s'en trouve point capable, est bien plus content de sa personne que s'il demandoit du temps pour y songer, et s'il se sentoit irresolu pendant quelques heures quel parti prendre. On est bien faché en plusieurs rencontres de ne se pouvoir determiner entre deux partis, et l'on seroit bien aise que le conseil d'un bon ami, ou quelque secours d'en-haut, nous poussât à faire un bon choix. Tout cela nous fait voir l'avantage qu'un jugement determiné a sur cette indifference vague qui nous laisse dans l'incertitude. Mais enfin nous avons assés prouvé qu'il n'y a que l'ignorance ou la passion qui puisse tenir en suspens, et que c'est pour cela que Dieu ne l'est jamais. Plus on approche de luy, plus la liberté est parfaite, et plus elle se determine par le bien et par la raison. Et l'on preferera tousjours le naturel de Caton dont Vellejus disoit qu'il luy étoit impossible de faire une action malhonnête, à celuy d'un homme qui sera capable de balancer.

319. Nous avons eté bien aises de representer et d'appuyer ces raisonnemens de Monsieur Bayle contre l'indifference vague, tant pour eclaircir la matiere, que pour l'opposer à luy même, et pour faire voir qu'il ne devoit donc point se plaindre de la pretendue necessité imposée à Dieu de choisir le mieux qu'il est possible. Car ou Dieu agira par une indifference vague et au hazard, ou bien il agira par caprice ou par quelque autre passion, ou enfin il doit agir par une inclination prevalante de la raison qui le porte au meilleur. Mais les passions, qui viennent de la perception confuse d'un bien apparent, ne sauroient avoir lieu en Dieu;

et l'indifference vague est quelque chose de chimerique. Il n'y a donc que la plus forte raison, qui puisse regler le choix de Dieu. C'est une imperfection de nostre liberté, qui fait que nous pouvons choisir le mal au lieu du bien, un plus grand mal au lieu du moindre mal, le moindre bien au lieu du plus grand bien. Cela vient des apparences du bien et du mal, qui nous trompent; au lieu que Dieu est tousjours porté au vray et au plus grand bien, c'est à dire au vray bien absolument, qu'il ne sauroit manquer de connoitre.

320. Cette fausse idée de la liberté, formée par ceux qui non contents de l'exemter, je ne dis pas de la contrainte, mais de la necessité même, voudroient encor l'exemter de la certitude et de la determination, c'est à dire de la raison et de la perfection, n'a pas laissé de plaire à quelques Scolastiques, gens qui s'embarrassent souvent dans leur subtilités, et prennent la paille des termes pour le grain des choses. Ils conçoivent quelque notion chimerique, dont ils se figurent de tirer des utilités, et qu'ils tachent de maintenir par des chicanes. La pleine indifference est de cette nature: l'accorder à la volonté, c'est luy donner un privilege semblable à celuy que quelques Cartesiens et quelques Mystiques trouvent dans la nature Divine, de pouvoir faire l'impossible, de pouvoir produire des absurdités, de pouvoir faire que deux propositions contradictoires soyent vrayes en même temps. Vouloir qu'une determination vienne d'une pleine indifference absolument indeterminée, est vouloir qu'elle vienne naturellement de rien. L'on suppose que Dieu ne donne pas cette determination: elle n'a donc point de source dans l'ame, ny dans le corps, ny dans les circonstances, puisque tout est supposé indeterminé; et la voilà pourtant qui paroit et qui existe, sans preparations, sans que rien s'y dispose, sans qu'un Ange, sans que Dieu même puisse voir ou faire voir comment elle existe. C'est non seulement sortir de rien, mais même c'est en sortir par soy même. Cette doctrine introduit quelque chose d'aussi ridicule que la declinaison des Atomes d'Epicure dont nous avons déja parlé, qui pretendoit qu'un de ces petits corps allant en ligne droite, se detournoit tout d'un coup de son chemin sans aucun sujet, seulement parce que la volonté le commande. Et notés qu'il n'y a eu recours que pour sauver cette pretendue liberté de pleine indifference, dont il paroit que la chimere a eté bien ancienne, et l'on peut dire avec raison: *Chimaera Chimaeram parit.*

321. Voicy comme Monsieur Marchetti l'a exprimé dans sa jolie traduction de Lucrece en vers Italiens, à laquelle on n'a pas encor voulu laisser voir le jour: Lib. 2.

Mà ch'i principii poi non corran punto
Della lor dritta via, chi veder puote?
Sì finalmente ogni lor moto sempre
Insieme s'aggruppa, e dall' antico
Sempre con ordin certo il nuovo nasce;
Ne tracciando i primi semi, fanno
Di moto un tal principio, il qual poi rompa
I decreti del fato, acciò non segua
L'una causa dell' altra in infinito;
Onde han questa, dich' io, del fato sciolta
Libera voluntà, per cui ciascuno
Va dove più l'agrada? I moti ancora
Si declinan sovente, e non in tempo
Certo, ne certa region, mà solo
Quando e dove commanda il nostro arbitrio;
Poiche senz' alcun dubbio à queste cose
Dà sol principio il voler proprio, e quindi
Van poi scorrendo per le membra i moti.

Il est plaisant qu'un homme comme Epicure, apres avoir ecarté les Dieux et tous les substances incorporelles, a pu s'imaginer que la volonté, que luy même compose d'atomes, a pu avoir un empire sur les atomes, et les detourner de leur chemin, sans qu'il soit possible de dire comment.

322. Carneade, sans aller jusqu'aux Atomes, a voulu trouver d'abord dans l'ame de l'homme la raison de la pretendue indifference vague, prenant pour la raison de la chose cela même dont Epicure cherchoit la raison. Carneade n'y gagnoit rien, si non qu'il trompoit plus aisement des gens peu attentifs, en transferant l'absurdité d'un sujet, où elle est un peu trop manifeste, à un autre sujet, où il est plus aisé d'embrouiller les choses, c'est à dire, du corps sur l'ame; parce que la pluspart des Philosophes avoient des notions peu distinctes de la nature de l'ame. Epicure, qui la composoit d'Atomes, avoit raison au moins de chercher l'origine de sa determination dans ce qu'il croyoit l'origine de l'ame même. C'est pourquoy Ciceron et Monsieur Bayle ont eu tort de le tant blâmer,

et d'epargner, et même de louer Carneade, qui n'est pas moins deraisonnable: et je ne comprends pas, comment Monsieur Bayle, qui étoit si clairvoyant, s'est laissé payer d'une absurdité deguisée, jusqu'à l'appeler le plus grand effort que l'esprit humain puisse faire sur ce sujet; comme si l'ame, qui est le siege de la raison, étoit plus capable que le corps d'agir sans être determinée par quelque raison ou cause, interne ou externe; ou comme si le grand principe, qui porte que rien ne se fait sans cause, ne regardoit que le corps.

323. Il est vray que la Forme ou l'Ame a cet avantage sur la matiere, qu'elle est la source de l'action, ayant en soy le principe du mouvement ou du changement, en un mot, τὸ αὐτοκίνητον, comme Platon l'appelle; au lieu que la matiere est seulement passive, et a besoin d'être poussée pour agir, agitur, ut agat. Mais si l'ame est active par elle même (comme elle l'est en effect), c'est pour cela même qu'elle n'est pas de soy absolument indifferente à l'action, comme la matiere, et qu'elle doit trouver en soy de quoy se determiner. Et selon le systeme de l'harmonie préetablie, l'ame trouve en elle même, et dans sa nature ideale anterieure à l'existence, les raisons de ses determinations, reglées sur tout ce qui l'environnera. Par là elle étoit determinée de toute eternité dans son etat de pure possibilité à agir librement, comme elle fera dans le temps, lorsqu'elle parviendra à l'existence.

324. Monsieur Bayle remarque fort bien luy même que la liberté d'indifference (telle qu'il faut admettre) n'exclut point les inclinations, et ne demande point l'equilibre. Il fait voir assés amplement (Rep. au Provincial chap. 139. p. 748 sqq.) qu'on peut comparer l'ame à une balance, où les raisons et les inclinations tiennent lieu de poids. Et selon luy, on peut expliquer ce qui se passe dans nos resolutions, par l'hypothese que la volonté de l'homme est comme une balance qui se tient en repos, quand les poids de ses deux bassins sont egaux, et qui panche tousjours, ou d'un côté ou de l'autre, selon que l'un des bassins est plus chargé. Une nouvelle raison fait un poids superieur, une nouvelle idée rayonne plus vivement que la vieille, la crainte d'une grosse peine l'emporte sur quelque plaisir; quand deux passions se disputent le terrain, c'est tousjours la plus forte qui demeure la maitresse, à moins que l'autre ne soit aidée par la raison, ou par quelque autre passion combinée. Lorsqu'on jette les marchandises pour se sauver, l'action que les Ecoles appellent mixte,

est volontaire et libre; et cependant l'amour de la vie l'emporte indubitablement sur l'amour du bien. Le chagrin vient du souvenir des biens qu'on perd; et l'on a d'autant plus de peine à se determiner, que les raisons opposées approchent plus de l'egalité, comme l'on voit que la balance se determine plus promtement, lorsqu'il y a une grande difference entre les poids.

325. Cependant, comme bien souvent il y a plusieurs partis à prendre, on pourroit au lieu de la balance comparer l'ame avec une force, qui fait effort en même temps de plusieurs côtés, mais qui n'agit que là où elle trouve le plus de facilité ou le moins de resistance. Par exemple, l'air étant comprimé trop fortement dans un recipient de verre, le cassera pour sortir. Il fait effort sur chaque partie, mais il se jette enfin sur la plus foible. C'est ainsi que les inclinations de l'ame vont sur tous les biens qui se presentent: ce sont des volontés antecedentes; mais la volonté consequente, qui en est le resultat, se determine vers ce qui touche le plus.

326. Cependant cette prevalence des inclinations n'empêche point que l'homme ne soit le maitre chés luy, pourveu qu'il sache user de son pouvoir. Son empire est celuy de la raison: il n'a qu'à se preparer de bonne heure pour s'opposer aux passions, et il sera capable d'arrester l'impetuosité des plus furieuses. Supposons qu'Auguste, prest à donner des ordres pour faire mourir Fabius Maximus, se serve à son ordinaire du conseil qu'un Philosophe luy avoit donné, de reciter l'alphabet Grec, avant que de rien faire dans le mouvement de sa colere: cette reflexion sera capable de sauver la vie de Fabius et la gloire d'Auguste. Mais sans quelque reflexion heureuse, dont on est redevable quelque fois à une bonté Divine toute particuliere, ou sans quelque adresse acquise par avance, comme celle d'Auguste, propre à nous faire faire les reflexions convenables en temps et lieu, la passion l'emportera sur la raison. Le cocher est le maitre des chevaux, s'il les gouverne comme il doit, et comme il peut; mais il y a des occasions où il se neglige, et alors il faudra pour un temps abandonner les rênes:

Fertur equis auriga, nec audit currus habenas.

327. Il faut avouer qu'il y a tousjours assés de pouvoir en nous sur nostre volonté, mais on ne s'avise pas tousjours de l'employer. Cela fait voir, comme nous l'avons remarqué plus d'une fois, que le pouvoir de

l'ame sur ses inclinations est une puissance qui ne peut être exercée que d'une maniere indirecte, à peu pres comme Bellarmin vouloit que les Papes eussent droit sur le temporel des Rois. A la verité, les Actions externes qui ne surpassent point nos forces, dependent absolument de nostre volonté; mais nos volitions ne dependent de la volonté que par certains detours adroits qui nous donnent moyen de suspendre nos resolutions, ou de les changer. Nous sommes les maitres chés nous, non pas comme Dieu l'est dans le monde, qui n'a qu'à parler; mais comme un Prince sage l'est dans ses etats, ou comme un bon pere de famille l'est dans son domestique. Monsieur Bayle le prend autrement quelques fois, comme si c'étoit un pouvoir absolu, independant des raisons et des moyens, que nous devrions avoir chés nous pour nous vanter d'un franc arbitre. Mais Dieu même ne l'a point, et ne le doit point avoir dans ce sens par rapport à sa volonté; il ne peut point changer sa nature, ny agir autrement qu'avec ordre; et comment l'homme pourroit il se transformer tout d'un coup? Je l'ay déja dit, l'empire de Dieu, l'empire du sage, c'est celuy de la raison. Il n'y a que Dieu cependant qui ait tousjours les volontés les plus desirables, et par consequent il n'a point besoin du pouvoir de les changer.

328. Si l'ame est la maitresse chés soy (dit Monsieur Bayle p. 753) elle n'a qu'à vouloir, et aussitost ce chagrin et cette peine qui accompagne la victoire sur les passions, s'evanouiront. Pour cet effect, il suffiroit à son avis de se donner de l'indifference pour les objets des passions (p. 758). Pourquoy donc les hommes ne se donnent ils pas cette indifference (dit il), s'ils sont les maitres chés eux? Mais cette objection est justement comme si je demandois pourquoy un pere de famille ne se donne pas de l'or, quand il en a besoin? Il en peut acquerir, mais par adresse, et non pas comme du temps des fées, ou du Roy Midas, par un simple commandement de la volonté, ou par un attouchement. Il ne suffiroit pas d'être le maitre chés soy, il faudroit être le maitre de toutes choses, pour se donner tout ce que l'on veut, car on ne trouve pas tout chés soy. En travaillant aussi sur soy, il faut faire comme en travaillant sur autre chose; il faut connoitre la constitution et les qualités de son objet et y accommoder ses operations. Ce n'est donc pas en un moment, et par un simple acte de la volonté, qu'on se corrige, et qu'on acquiert une meilleure volonté.

329. Il est bon cependant de remarquer, que les chagrins et les peines qui accompagnent la victoire sur les passions, tournent en quelques uns en plaisir, par le grand contentement qu'ils trouvent dans le sentiment vif de la force de leur esprit, et de la grace Divine. Les Ascetiques et les vrais Mystiques en peuvent parler par experience; et même un veritable Philosophe en peut dire quelque chose. On peut parvenir à cet heureux etat, et c'est un des principaux moyens dont l'ame se peut servir pour affermir son empire.

330. Si les Scotistes et les Molinistes paroissent favoriser l'indifference vague, (ils le paroissent, dis je, car je doute qu'ils le fassent tout de bon, apres l'avoir bien connue) les Thomistes et les Augustiniens sont pour la predetermination. Car il faut necessairement l'un ou l'autre. Thomas d'Aquin est un auteur qui a coutume d'aller au solide; et le subtil Scot, cherchant à le contredire, obscurcit souvent les choses, au lieu de les eclaircir. Les Thomistes suivent ordinairement leur maitre, et n'admettent point que l'ame se determine sans qu'il y ait quelque predetermination qui y contribue. Mais la predetermination des nouveaux Thomistes n'est peutêtre pas justement celle dont on a besoin. Durand de Saint Pourçain qui faisoit assés souvent bande à part, et qui a eté contre le concours special de Dieu, n'a pas laissé d'être pour une certaine predetermination; et il a cru que Dieu voyoit dans l'etat de l'ame, et de ce qui l'environne, la raison de ses determinations.

331. Les anciens Stoïciens ont eté à peu pres en cela du sentiment des Thomistes: ils ont eté en même temps pour la determination, et contre la necessité, quoyqu'on leur ait imputé qu'ils rendoient tout necessaire. Ciceron dit dans son livre de Fato, que Democrite, Heraclite, Empedocles, Aristote, ont cru que le destin emportoit une necessité; que d'autres s'y sont opposés (il entend peutêtre Epicure et les Academiens) et que Chrysippe a cherché un milieu. Je crois que Ciceron se trompe à l'egard d'Aristote, qui a fort bien reconnu la contingence et la liberté, et est allé même trop loin, en disant (par inadvertence, comme je crois) que les propositions sur les contingens futurs n'avoient point de verité determinée; en quoy il a eté abandonné avec raison par la pluspart des Scolastiques. Cleanthe même, le maitre de Chrysippe, quoyqu'il fût pour la verité determinée des evenemens futurs, en nioit la necessité. Si les Scolastiques, si bien persuadés de cette determination des futurs contingens,

(comme l'étoient par exemple les Peres de Coimbre, auteurs d'un Cours celebre de Philosophie) avoient vu la liaison des choses, telle que le systeme de l'Harmonie generale la fait connoitre, ils auroient jugé qu'on ne sauroit admettre la certitude prealable, ou la determination de la futurition, sans admettre une predetermination de la chose dans ses causes et dans ses raisons.

332. Ciceron a taché de nous expliquer le milieu de Chrysippe; mais Juste Lipse a remarqué dans sa Philosophie Stoïcienne, que le passage de Ciceron étoit tronqué, et qu'Aulu-Gelle nous a conservé tout le raisonnement du Philosophe Stoïcien (Noct. Att. Lib. 6. c. 2); le voicy en abregé: Le destin est la connexion inevitable et eternelle de tous les evenemens. On y oppose, qu'il s'ensuit que les actes de la volonté seroient necessaires, et que les criminels étant forcés au mal, ne doivent point être punis. Chrysippe repond, que le mal vient de la premiere constitution des ames, qui fait une partie de la suite fatale; que celles qui sont bien faites naturellement, resistent mieux aux impressions des causes externes; mais que celles dont les defauts naturels n'avoient pas eté corrigés par la discipline, se laissoient pervertir. Puis il distingue (suivant Ciceron) entre les causes principales et les causes accessoires, et se sert de la comparaison d'un cylindre, dont la volubilité et la vistesse ou la facilité dans le mouvement vient principalement de sa figure, au lieu qu'il seroit retardé, s'il étoit raboteux. Cependant il a besoin d'être poussé, comme l'ame a besoin d'être sollicitée par les objets des sens, et reçoit cette impression selon la constitution où elle se trouve.

333. Ciceron juge que Chrysippe s'embarrasse d'une telle maniere, que bon gré mal gré il confirme la necessité du destin. M. Bayle est à peu pres du même sentiment (Dictionn. artic. Chrysippe. lit. H.). Il dit que ce Philosophe ne se tire point du bourbier, puisque le cylindre est uni ou raboteux, selon que l'ouvrier l'a fait: et qu'ainsi Dieu, la providence, le destin, seront les causes du mal d'une maniere qui le rendra necessaire. Juste Lipse repond, que selon les Stoïciens, le mal venoit de la matiere; c'est (à mon avis) comme s'il avoit dit que la pierre sur laquelle l'ouvrier a travaillé étoit quelques fois trop grossiere et trop inegale pour donner un bon cylindre. Monsieur Bayle cite contre Chrysippe les fragmens d'Onomaus et de Diogenianus, qu'Eusebe nous a conservés dans la Preparation Evangelique (lib. 6. c. 7. 8) et surtout il fait fond sur la

refutation de Plutarque dans son livre contre les Stoïciens, rapportée artic. Pauliciens lit. G. Mais cette refutation n'est pas grandchose. Plutarque pretend qu'il vaudroit mieux ôter la puissance à Dieu, que de luy laisser permettre les maux; et il ne veut point admettre que le mal puisse servir à un plus grand bien. Au lieu que nous avons déja fait voir que Dieu ne laisse pas d'être tout-puissant, quoyqu'il ne puisse point faire mieux que de produire le meilleur, lequel contient la permission du mal; et nous avons montré plus d'une fois, que ce qui est un inconvenient dans une partie prise à part, peut servir à la perfection du tout.

334. Chrysippe en avoit déja remarqué quelque chose, non seulement dans son 4. livre de la providence chés Aulu-Gelle (lib. 6. c. 1) où il pretend que le mal sert à faire connoitre le bien (raison qui n'est pas suffisante icy) mais encor mieux, quand il se sert de la comparaison d'une piece de theatre, dans son second livre de la nature (comme Plutarque le rapporte luy même) disant qu'il y a quelques fois des endroits dans une comedie, qui ne valent rien par eux mêmes, et qui ne laissent pas de donner de la grace à tout le poeme. Il appelle ces endroits des Epigrammes ou inscriptions. Nous ne connoissons pas assés la nature de l'ancienne comedie, pour bien entendre ce passage de Chrysippe, mais puisque Plutarque demeure d'accord du fait, il y a lieu de croire que cette comparaison n'étoit pas mauvaise. Plutarque repond premierement, que le monde n'est pas comme une piece de recreation; mais c'est mal repondre: la comparaison consiste seulement dans ce point, qu'une mauvaise partie peut rendre le tout meilleur. Il repond en deuxieme lieu, que ce mauvais endroit n'est qu'une petite partie de la comedie, au lieu que la vie humaine fourmille de maux. Cette reponse ne vaut rien non plus: car il devoit considerer que ce que nous connoissons est aussi une tres petite partie de l'univers.

335. Mais revenons au cylindre de Chrysippe. Il a raison de dire que le vice vient de la constitution originaire de quelques esprits. On luy objecte que Dieu les a formés, et il ne pouvoit repliquer que par l'imperfection de la matiere, qui ne permettoit pas à Dieu de mieux faire. Cette replique ne vaut rien, car la matiere en elle même est indifferente pour toutes les formes, et Dieu l'a faite. Le mal vient plustost des Formes mêmes, mais abstraites, c'est à dire des idées que Dieu n'a point produites par un acte de sa volonté, non plus que les nombres et les

figures, et non plus (en un mot) que toutes les essences possibles, qu'on doit tenir pour eternelles et necessaires; car elles se trouvent dans la region ideale des possibles, c'est à dire dans l'entendement Divin. Dieu n'est donc point auteur des essences, entant qu'elles ne sont que des possibilités; mais il n'y a rien d'actuel, à quoy il n'ait decerné et donné l'existence: et il a permis le mal, parce qu'il est enveloppé dans le meilleur plan qui se trouve dans la Region des possibles, et que la sagesse supreme ne pouvoit manquer de choisir. C'est cette notion qui satisfait en même temps à la sagesse, à la puissance, et à la bonté de Dieu, et ne laisse pas de donner lieu à l'entrée du mal. Dieu donne de la perfection aux creatures, autant que l'univers en peut recevoir. On pousse le cylindre, mais ce qu'il a de raboteux dans sa figure donne des bornes à la promptitude de son mouvement. Cette comparaison de Chrysippe n'est pas fort differente de la nostre, qui étoit prise d'un bateau chargé, que le courant de la riviere fait aller, mais d'autant plus lentement que la charge est plus grande. Ces comparaisons tendent au même but; et cela fait voir que si nous étions assés informés des sentimens des anciens Philosophes, nous y trouverions plus de raison qu'on ne croit.

336. Monsieur Bayle loue luy même le passage de Chrysippe (Artic. Chrysippe, lit. T) qu'Aulu-Gelle rapporte au même endroit, où ce Philosophe pretend que le mal est venu par concomitance. Cela s'eclaircit aussi par nostre systeme; car nous avons montré que le mal que Dieu a permis, n'étoit pas un objet de sa volonté, comme fin ou comme moyen, mais seulement comme condition, puisqu'il devoit être enveloppé dans le meilleur. Cependant il faut avouer que le cylindre de Chrysippe ne satisfait point à l'objection de la necessité. Il falloit adjouter premierement, que c'est par le choix libre de Dieu que quelques uns des possibles existent; et secondement, que les creatures raisonnables agissent librement aussi, suivant leur nature originelle qui se trouvoit déja dans les idées eternelles; et enfin, que le motif du bien incline la volonté, sans la necessiter.

337. L'avantage de la liberté qui est dans la creature, est sans doute eminemment en Dieu; mais cela se doit entendre autant qu'il est veritablement un avantage, et autant qu'il ne presuppose point une imperfection. Car de pouvoir se tromper et s'egarer, est un desavantage; et d'avoir un empire sur les passions, est un avantage à la verité, mais qui presuppose

une imperfection, savoir la passion même, dont Dieu est incapable. Scot a eu raison de dire que si Dieu n'étoit point libre et exemt de la necessité, aucune creature ne le seroit. Mais Dieu est incapable d'être indeterminé en quoy que ce soit: il ne sauroit ignorer, il ne sauroit douter, il ne sauroit suspendre son jugement; sa volonté est tousjours arrestée, et elle ne le sauroit être que par le meilleur. Dieu ne sauroit jamais avoir une volonté particuliere primitive, c'est à dire independante des loix ou des volontés generales; elle seroit deraisonnable. Il ne sauroit se determiner sur Adam, sur Pierre, sur Judas, sur aucun individu, sans qu'il y ait une raison de cette determination; et cette raison mene necessairement à quelque enonciation generale. Le sage agit tousjours par principes; il agit tousjours par regles, et jamais par exceptions, que lorsque les regles concourent entre elles par des tendances contraires, où la plus forte l'emporte; autrement, ou elles s'empêcheront mutuellement, ou il en resultera quelque troisieme parti; et dans tous ces cas une regle sert d'exception à l'autre, sans qu'il y ait jamais d'exceptions originales, aupres de celuy qui agit tousjours regulierement.

338. S'il y a des gens qui croyent que l'Election et la Reprobation se font du côté de Dieu par un pouvoir absolu despotique, non seulement sans aucune raison, qui paroisse, mais veritablement sans aucune raison, même cachée, ils soutiennent un sentiment qui detruit egalement la nature des choses, et les perfections Divines. Un tel decret absolument absolu (pour parler ainsi) seroit sans doute insupportable: mais Luther et Calvin en ont eté bien eloignés; le premier espere que la vie future nous fera comprendre les justes raisons du choix de Dieu; et le second proteste expressement, que ces raisons sont justes et saintes, quoyqu'elles nous soyent inconnues. Nous avons déja cité pour cela le traité de Calvin de la predestination, dont voicy les propres paroles: Dieu avant la cheute d'Adam avoit deliberé ce qu'il avoit à faire, et ce pour des causes qui nous sont cachées Il reste dont qu'il ait eu de justes causes pour reprouver une partie des hommes, mais à nous INCONNUES.

339. Cette verité, que tout ce que Dieu fait est raisonnable, et ne sauroit être mieux fait, frappe d'abord tout homme de bon sens, et extorque, pour ainsi dire, son approbation. Et cependant c'est une fatalité aux Philosophes les plus subtils, d'aller choquer quelques fois sans y

penser, dans le progrès et dans la chaleur des disputes, les premiers principes du bon sens, enveloppés sous des termes qui les font meconnoitre. Nous avons vu cy dessus, comme l'excellent Monsieur Bayle, avec toute sa penetration, n'a pas laissé de combattre ce principe que nous venons de marquer, et qui est une suite certaine de la perfection supreme de Dieu: il a cru defendre par là la cause de Dieu, et l'exemter d'une necessité imaginaire, en luy laissant la liberté de choisir entre plusieurs biens le moindre. On a déja parlé de Monsieur Diroys et d'autres, qui ont donné aussi dans cette etrange opinion, qui n'est que trop suivie. Ceux qui la soutiennent ne remarquent pas que c'est vouloir conserver, ou plustost donner à Dieu une fausse liberté, qui est la liberté d'agir deraisonnablement. C'est rendre ses ouvrages sujets à la correction, et nous mettre dans l'impossibilité de dire ou même d'esperer qu'on puisse dire quelque chose de raisonnable sur la permission du mal.

340. Ce travers a fait beaucoup de tort aux raisonnemens de Monsieur Bayle, et luy a ôté le moyen de sortir de bien des embarras. Cela paroit encor par rapport aux loix du regne de la nature: il les croit arbitraires et indifferentes, et il objecte que Dieu eût pu mieux parvenir à son but dans le regne de la Grace, s'il ne se fût point attaché à ces loix, s'il se fût dispensé plus souvent de les suivre, ou même s'il en avoit fait d'autres. Il le croyoit surtout à l'egard de la loy de l'union de l'ame et du corps. Car il est persuadé, avec les Cartesiens modernes, que les idées des qualités sensibles que Dieu donne (selon eux) à l'ame à l'occasion des mouvemens du corps, n'ont rien qui represente ces mouvemens, ou qui leur ressemble, de sorte qu'il étoit purement arbitraire que Dieu nous donnât les idées de la chaleur, du froid, de la lumiere, et autres que nous experimentons, ou qu'il nous en donnât de tout autres à cette même occasion. J'ay eté etonné bien souvent, que de si habiles gens ayent eté capables de gouster des sentimens si peu philosophes, et si contraires aux maximes fondamentales de la raison. Car rien ne marque mieux l'imperfection d'une Philosophie, que la necessité où le Philosophe se trouve d'avouer qu'il se passe quelque chose, suivant son systeme, dont il n'y a aucune raison; et cela vaut bien la declinaison des Atomes d'Epicure. Soit que Dieu ou que la nature opere, l'operation aura tousjours ses raisons. Dans les operations de la nature, ces raisons dependront ou des verités necessaires, ou des loix que Dieu a trouvé les plus raisonnables;

et dans les operations de Dieu, elles dependront du choix de la supreme Raison qui le fait agir.

341. Monsieur Regis, celebre Cartesien, avoit soutenu dans sa Metaphysique (part. 2. liv. 2. c. 29) que les facultés que Dieu a données à l'homme, sont les plus excellentes dont il ait eté capable suivant l'ordre general de la nature. A ne considerer (dit il) que la puissance de Dieu, et la nature de l'homme en elles mêmes, il est tres facile de concevoir que Dieu a pu rendre l'homme plus parfait: mais si l'on veut considerer l'homme, non en luy même, et separement du reste des creatures, mais comme un membre de l'univers, et une partie qui est soumise aux loix generales des mouvemens, on sera obligé de reconnoitre que l'homme est aussi parfait qu'il l'a pu être. Il adjoute, que nous ne concevons pas que Dieu ait pu employer aucun autre moyen plus propre que la douleur, pour conserver nostre corps. Monsieur Regis a raison en general, de dire que Dieu ne sauroit mieux faire qu'il a fait, par rapport au tout. Et quoyqu'il y ait apparemment en quelques endroits de l'univers des animaux raisonnables plus parfaits que l'homme, l'on peut dire que Dieu a eu raison de créer toute sorte d'especes, les unes plus parfaites que les autres. Il n'est peutètre point impossible qu'il y ait quelque part une espece d'animaux fort ressemblans à l'homme, qui soyent plus parfaits que nous. Il se peut même que le genre humain parvienne avec le temps à une plus grande perfection, que celle que nous pouvons nous imaginer presentement. Ainsi les loix du mouvement n'empêchent point que l'homme ne soit plus parfait: mais la place que Dieu a assignée à l'homme dans l'espace et dans le temps, borne les perfections qu'il a pu recevoir.

342. Je doute aussi avec Monsieur Bayle, que la douleur soit necessaire pour avertir les hommes du peril. Mais cet auteur le pousse trop loin (Rep. au Provinc. ch. 77. Tom. 2. p. 104.), il semble croire qu'un sentiment de plaisir pouvoit avoir le même effect, et que pour empêcher un enfant de s'approcher trop pres du feu, Dieu pouvoit luy donner des idées de plaisir à mesure de son eloignement. Cet expedient ne paroit pas bien practicable à l'egard de tous les maux, si ce n'est pas miracle: il est plus dans l'ordre que ce qui causeroit un mal, s'il étoit trop proche, cause quelque presentiment du mal, lorsqu'il l'est un peu moins. Cepen-

dant j'avoue que ce presentiment pourra être quelque chose de moins que la douleur, et ordinairement il en est ainsi. De sorte qu'il paroit en effect que la douleur n'est point necessaire pour faire eviter le peril present; elle a coutume de servir plustost de chatiment de ce qu'on s'est engagé effectivement dans le mal, et d'admonition de n'y pas retomber une autre fois. Il y a aussi beaucoup de maux dolorifiques, qu'il ne depend pas de nous d'eviter; et comme une solution de la continuité de nostre corps est une suite de beaucoup d'accidens qui nous peuvent arriver, il étoit naturel que cette imperfection du corps fût representée par quelque sentiment d'imperfection dans l'ame. Cependant je ne voudrois pas repondre qu'il n'y eût des animaux dans l'univers dont la structure fût assés artificieuse, pour faire accompagner cette solution d'un sentiment indifferent, comme lorsqu'on coupe un membre gangrené; ou même d'un sentiment de plaisir, comme si l'on ne faisoit que se gratter; parce que l'imperfection qui accompagne la solution du corps pourroit donner lieu au sentiment d'une perfection plus grande, qui étoit suspendue ou arrestée par la continuité qu'on fait cesser; et à cet egard le corps seroit comme une prison.

343. Rien n'empêche aussi qu'il n'y ait des animaux dans l'univers, semblables à celuy que Cyrano de Bergerac rencontra dans le soleil, le corps de cet animal étant une maniere de fluide composé d'une infinité de petits animaux, capables de se ranger suivant les desirs du grand animal, qui par ce moyen se transformoit en un moment, comme bon luy sembloit, et la solution de la continuité luy nuisoit aussi peu, qu'un coup de rame est capable de nuire à la mer. Mais enfin ces animaux ne sont pas des hommes, ils ne sont pas dans nostre globe, au siècle où nous sommes; et le plan de Dieu ne l'a point laissé manquer icy bas d'un animal raisonnable revetu de chair et d'os, dont la structure porte qu'il soit susceptible de la douleur.

344. Mais Monsieur Bayle s'y oppose encor par un autre principe: c'est celuy que j'ay déja touché. Il semble qu'il croye que les idées que l'ame conçoit par rapport aux sentimens du corps sont arbitraires. Ainsi Dieu pouvoit faire que la solution de continuité nous donnât du plaisir. Il veut même que les loix du mouvement sont entierement arbitraires. *Je voudrois savoir*, dit il (chap. 166. T. 3. p. 1080) *si Dieu a etabli par un acte de sa liberté d'indifference des loix generales de*

la communication de mouvemens, et les loix particulieres de l'union de l'ame humaine avec un corps organisé? En ce cas, il pouvoit etablir de tout autres loix, et adopter un systeme dont les suites n'enfermassent ny le mal moral ny le mal physique. Mais si l'on repond que Dieu a été necessité par la souveraine sagesse à etablir les loix qu'il a etablies, voilà le Fatum des Stoïciens, à pur et à plein. La sagesse aura marqué un chemin à Dieu, dont il luy aura été aussi impossible de s'ecarter que de se detruire soy même. Cette objection a eté assés détruite; ce n'est qu'une necessité morale; et c'est tousjours une heureuse necessité, d'être obligé d'agir suivant les regles de la parfaite sagesse.

345. D'ailleurs, il me paroit que la raison qui fait croire à plusieurs que les loix du mouvement sont arbitraires, vient de ce que peu de gens les ont bien examinées. L'on sait à present que Monsieur Descartes s'est fort trompé en les etablissant. J'ay fait voir d'une maniere demonstrative, que la conservation de la même quantité de mouvement ne sauroit avoir lieu, mais je trouve qu'il se conserve la même quantité de la force tant absolue que directive et que respective, totale et partiale. Mes principes, qui portent cette matiere où elle peut aller, n'ont pas encor eté publiés entierement; mais j'en ay fait part à des amis tres capables d'en juger, qui les ont fort goutés, et ont converti quelques autres personnes d'un savoir et d'un merite reconnu. J'ay decouvert en même temps, que les loix du mouvement qui se trouvent effectivement dans la nature, et sont verifiées par les experiences, ne sont pas à la verité absolument demonstrables, comme seroit une proposition geometrique: mais il ne faut pas aussi qu'elles le soyent. Elles ne naissent pas entierement du principe de la necessité, mais elles naissent du principe de la perfection et de l'ordre; elles sont un effect du choix et de la sagesse de Dieu. Je puis demontrer ces Loix de plusieurs manieres, mais il faut tousjours supposer quelque chose qui n'est pas d'une necessité absolument geometrique. De sorte que ces belles loix sont une preuve merveilleuse d'un être intelligent et libre, contre le systeme de la necessité absolue et brute de Straton ou de Spinosa.

346. J'ay trouvé qu'on peut rendre raison de ces Loix, en supposant que l'effect est tousjours egal en force à sa cause, ou, ce qui est la même

chose, que la même force se conserve tousjours: mais cet axiome d'une Philosophie superieure ne sauroit être demontré geometriquement. On peut encor employer d'autres principes de pareille nature, par exemple ce principe, que l'action est tousjours egale à la reaction, lequel suppose dans les choses une repugnance au changement externe, et ne sauroit être tiré ny de l'etendue ny de l'impenetrabilité, et cet autre principe, qu'un mouvement simple a les mêmes proprietés que pourroit avoir un mouvement composé qui produiroit les mêmes phenomenes de translation. Ces suppositions sont tres plausibles, et reussissent heureusement pour expliquer les loix du mouvement: il n'y a rien de si convenable, d'autant plus qu'elles se rencontrent ensemble; mais on n'y trouve aucune necessité absolue qui nous force de les admettre, comme on est forcé d'admettre les regles de la logique, de l'arithmetique et de la geometrie.

347. Il semble, en considerant l'indifference de la matiere au mouvement et au repos, que le plus grand corps en repos pourroit être emporté sans aucune resistance par le moindre corps qui seroit en mouvement, auquel cas il y auroit action sans reaction, et un effect plus grand que sa cause. Il n'y aussi nulle necessité de dire du mouvement d'une boule qui court librement sur un plan horizontal uni, avec un certain degré de vistesse, appellé A, que ce mouvement doit avoir les proprietés de celuy qu'elle auroit, si elle alloit moins viste dans un bateau mû luy même du même côté, avec le reste de la vistesse, pour faire que le globe regardé du rivage avançât avec le même degré A. Car quoyque la même apparence de vistesse et de direction resulte par ce moyen du bateau, ce n'est pas que ce soit la même chose. Cependant il se trouve que les effects des concours des globes dans le bateau, dont le mouvement en chacun à part, joint à celuy du bateau, donne l'apparence de ce qui se fait hors du bateau, donnent aussi l'apparence des effects que ces mêmes globes concourans feroient hors du bateau. Ce qui est beau, mais on ne voit point qu'il soit absolument necessaire. Un mouvement dans les deux côtés du Triangle rectangle compose un mouvement dans l'hypotenuse; mais il ne s'ensuit point qu'un globe mû dans l'hypotenuse doit faire l'effect de deux globes de sa grandeur mûs dans les deux côtés: cependant cela se trouve veritable. Il n'y a rien de si convenable que cet evenement, et Dieu a choisi des loix qui le produisent: mais on n'y voit aucune necessité geometrique. Cependant c'est ce defaut même de la necessité qui releve la

beauté des loix que Dieu a choisies, où plusieurs beaux axiomes se trouvent reunis, sans qu'on puisse dire lequel y est le plus primitif.

348. J'ay encor fait voir qu'il s'y observe cette belle loy de la continuité, que j'ay peutêtre mis le premier en avant, et qui est une espece de pierre de touche dont les regles de Monsieur Descartes, du P. Fabry, du P. Pardies, du P. de Mallebranche et d'autres, ne sauroient soutenir l'epreuve: comme j'ay fait voir en partie autres fois dans les Nouvelles de la Republique des Lettres de Monsieur Bayle. En vertu de cette loy, il faut qu'on puisse considerer le repos comme un mouvement evanouissant apres avoir eté continuellement diminué; et de même l'egalité comme une inegalité qui s'evanouit aussi, comme il arriveroit par la diminution continuelle du plus grand de deux corps inegaux, pendant que le moindre garde sa grandeur; et il faut qu'en suite de cette consideration, la regle generale des corps inegaux, ou des corps en mouvement, soit applicable aux corps egaux, ou aux corps dont l'un est en repos, comme à un cas particulier de la regle; ce qui reussit dans les veritables loix des mouvemens, et ne reussit point dans certaines loix inventées par Monsieur Descartes et par quelques autres habiles gens, qui se trouvent déja par cela seul mal concertées, de sorte qu'on peut predire que l'experience ne leur sera point favorable.

349. Ces considerations font bien voir que les loix de la nature qui reglent les mouvemens ne sont ny tout à fait necessaires, ny entierement arbitraires. Le milieu qu'il y a à prendre, est qu'elles sont un choix de la plus parfaite sagesse. Et ce grand exemple des loix du mouvement fait voir le plus clairement du monde, combien il y a de difference entre ces trois cas, savoir premierement une necessité absolue, metaphysique ou geometrique, qu'on peut appeler aveugle et qui ne depend que des causes efficientes; en second lieu, une necessité morale, qui vient du choix libre de la sagesse par rapport aux causes finales; et enfin en troisieme lieu, quelque chose d'arbitraire absolument, dependant d'une indifference d'equilibre qu'on se figure, mais qui ne sauroit exister, où il n'y a aucune raison suffisante ny dans la cause efficiente ny dans la finale. Et par consequent il y a de juger combien on a tort de confondre, ou ce qui est absolument necessaire avec ce qui est determiné par la raison du meilleur ou la liberté qui se determine par la raison avec une indifference vague.

350. C'est ce qui satisfait aussi justement à la difficulté de Monsieur Bayle, qui craint que si Dieu est tousjours determiné, la Nature ne se pourroit passer de luy, et faire le même effect, qui luy est attribué, par la necessité de l'ordre des choses. Cela seroit vray, si par exemple les loix du mouvement, et tout le reste, avoit sa source dans une necessité geometrique des causes efficientes; mais il se trouve que dans la derniere analyse, on est obligé de recourir à quelque chose qui depend des causes finales, ou de la convenance. C'est aussi ce qui ruine le fondement le plus specieux des Naturalistes. Le Docteur Jean Joachim Becherus, Medecin Allemand, connu par des livres de Chymie, avoit fait une priere qui pensa luy faire des affaires. Elle commençoit: O sancta mater natura, aeterne rerum ordo. Et elle aboutissoit à dire, que cette Nature luy devoit pardonner ses defauts, puisqu'elle en étoit cause elle même. Mais la nature des choses prise sans intelligence et sans choix, n'a rien d'assés determinant. Monsieur Becher ne consideroit pas assés qu'il faut que l'auteur des choses (natura naturans) soit bon et sage; et que nous pouvons être mauvais, sans qu'il soit complice de nos mechancetés. Lorsqu'un mechant existe, il faut que Dieu ait trouvé dans la region des possibles l'idée d'un tel homme, entrant dans la suite des choses, de laquelle le choix étoit demandé par la plus grande perfection de l'univers, et où les defauts et les pechés ne sont pas seulement chatiés, mais encor reparés avec avantage, et contribuent au plus grand bien.

351. Monsieur Bayle cependant a un peu trop etendu le choix libre de Dieu, et parlant du Peripateticien Straton (Rep. au Provincial ch. 180. p. 1239. Tom. 3) qui soutenoit que tout avoit eté produit par la necessité d'une nature destituée d'intelligence, il veut que ce Philosophe étant interrogé, pourquoy un arbre n'a point la force de former des os et des veines, auroit pu demander à son tour: pourquoy la matiere a precisement trois dimensions, pourquoy deux ne luy auroient point suffi, pourquoy elle n'en a pas quatre? Si l'on avoit repondu, qu'il ne peut y avoir ny plus ny moins de trois dimensions, il eût demandé la cause de cette impossibilité. Ces paroles font juger que Monsieur Bayle a soubçonné que le nombre des dimensions de la matiere dependoit du choix de Dieu, comme il a dependu de luy de faire ou de ne point faire que les arbres produisissent des animaux. En effect, que savons nous, s'il n'y a point des globes planetaires, ou des terres placées dans

quelque endroit plus eloigné de l'univers, où la fable des Bernacles d'Ecosse (oiseaux qu'on disoit naitre des arbres) se trouve veritable, et s'il n'y a pas même des pays, où l'on pourroit dire:

. populos umbrosa creavit
Fraxinus, et foeta viridis puer excidit alno?

Mais il n'en est pas ainsi des dimensions de la matiere: le nombre ternaire y est determiné, non pas par la raison du meilleur, mais par une necessité Geometrique: c'est parce que les Geometres ont pu demontrer qu'il n'y a que trois lignes droites perpendiculaires entre elles, qui se puissent couper dans un même point. On ne pouvoit rien choisir de plus propre à montrer la difference qu'il y a entre la necessité morale qui fait le choix du sage, et la necessité brute de Straton et des Spinosistes, qui refusent à Dieu l'entendement et la Volonté, que de faire considerer la difference qu'il y a entre la raison des loix du mouvement, et la raison du nombre ternaire des dimensions: la premiere consistant dans le choix du meilleur, et la seconde dans une necessité geometrique et aveugle.

352. Apres avoir parlé des loix des corps, c'est à dire des regles du mouvement, venons aux Loix de l'union de l'ame et du corps, où Monsieur Bayle pense encor trouver quelque indifference vague, quelque chose d'absolument arbitraire. Voicy comme il en parle dans sa Reponse aux Questions d'un Provincial (chap. 84. p. 163. Tom. 2): C'est une question embarrassante, si les corps ont quelque vertu naturelle de faire du mal ou du bien à l'ame de l'homme. Si l'on repond qu'ouy, l'on s'engage dans un furieux labyrinthe: car puisque l'ame de l'homme est une substance immaterielle, il faudra dire que le mouvement local de certains corps est une cause efficiente des pensées d'un esprit, ce qui est contraire aux notions les plus evidentes que la Philosophie nous donne. Si l'on repond que non, on sera contraint d'avouer que l'influence de nos organes sur nos pensées ne depend ny des qualités interieures de la matiere, ny des loix du mouvement, mais d'une institution arbitraire du createur. Il faudra donc qu'on avoue qu'il a dependu absolument de la liberté de Dieu de lier telles ou telles pensées de nôtre ame à telles et à telles modifications de nôtre corps,

apres avoir même fixé toutes les loix de l'action des corps les uns sur les autres. D'où il resulte qu'il n'y a dans l'univers aucune portion de la matiere, dont le voisinage nous puisse nuire qu'autant que Dieu le veut bien; et par consequent, que la terre est aussi capable qu'un autre lieu, d'être le sejour de l'homme heureux. Enfin il est evident que pour empêcher les mauvais choix de la liberté, il n'est point besoin de transporter l'homme hors de la terre. Dieu pourroit faire sur la terre à l'egard de tous les actes de la volonté, ce qu'il fait quant aux bonnes oeuvres des predestinés, lors qu'il en fixe l'evenement, soit par des graces efficaces, soit par des graces suffisantes, qui sans faire nul prejudice à la liberté sont tousjours suivies du consentement de l'ame. Il luy seroit aussi aisé de produire sur la terre que dans le ciel la determination de nos ames à un bon choix.

353. Je demeure d'accord avec Monsieur Bayle, que Dieu pouvoit mettre un tel ordre aux corps et aux ames sur ce globe de la terre, soit par des voyes naturelles, soit par des graces extraordinaires, qu'il auroit eté un paradis perpetuel, et un avant-goût de l'etat celeste des bienheureux; et rien n'empêche même qu'il n'y ait des terres plus heureuses que la nostre: mais Dieu a eu de bonnes raisons pour vouloir que la nostre soit telle qu'elle est. Cependant pour prouver qu'un meilleur etat eût eté possible icy, Monsieur Bayle n'avoit point besoin de recourir au systeme des causes occasionnelles, tout plein de miracles, et tout plein de suppositions, dont les auteurs mêmes avouent qu'il n'y a aucune raison; ce sont deux defauts d'un systeme, qui l'eloignent le plus de l'esprit de la veritable Philosophie. Il y a lieu de s'etonner d'abord, que Monsieur Bayle ne s'est point souvenu du systeme de l'Harmonie préetablie, qu'il avoit examiné autres fois, et qui venoit si à propos icy. Mais comme dans ce systeme tout est lié et harmonique, tout va par raisons, et rien n'est laissé en blanc ou à la temeraire discretion de la pure et pleine indifference, il semble que cela n'accommodoit point Monsieur Bayle, prevenu un peu icy de ces indifferences, qu'il combattoit pourtant si bien en d'autres occasions. Car il passoit aisement du blanc au noir, non pas dans une mauvaise intention, ou contre sa conscience, mais parce qu'il n'y avoit encor rien d'arresté dans son esprit sur la question dont il s'agissoit. Il s'accommo-

doit de ce qui luy convenoit pour contrecarrer l'adversaire qu'il avoit en teste, son but n'étant que d'embarrasser les Philosophes, et faire voir la foiblesse de nostre raison: et je crois que jamais Arcesilas ny Carneade n'ont soutenu le pour et le contre avec plus d'éloquence et plus d'esprit. Mais enfin il ne faut point douter pour douter, il faut que les doutes nous servent de planche pour parvenir à la verité. C'est ce que je disois souvent à feu l'Abbé Foucher, dont quelques echantillons font voir qu'il avoit dessein de faire en faveur des Academiciens, ce que Lipse et Scioppius avoient fait pour les Stoïciens, et Monsieur Gassendi pour Epicure, et ce que Monsieur Dacier a si bien commencé de faire pour Platon. Il ne faut point qu'on puisse reprocher aux vrais Philosophes, ce que le fameux Casaubon repondit à ceux qui luy montrerent la salle de la Sorbonne, et luy dirent qu'on y avoit disputé durant quelques siecles: Qu'y at-on conclu? leur dit il.

354. Monsieur Bayle poursuit (p. 166): Il est vray que depuis que les loix du mouvement ont été etablies telles que nous les voyons dans le monde, il faut de toute necessité qu'un marteau qui frappe une noix, la casse, et qu'une pierre tombée sur le pied d'un homme, y cause quelque contusion, ou quelque derangement des parties. Mais voilà tout ce qui peut suivre de l'action de cette pierre sur le corps humain. Si vous voulés qu'outre cela elle excite un sentiment de douleur, il faut supposer l'etablissement d'un autre code, que celuy qui regle l'action et la reaction des corps les uns sur les autres; il faut, dis je, recourir au systeme particulier des loix de l'union de l'ame avec certains corps. Or comme ce systeme n'est point necessairement lié avec l'autre, l'indifference de Dieu ne cesse point par rapport à l'un, depuis le choix qu'il a fait de l'autre. Il a donc combiné ces deux systemes avec une pleine liberté, comme deux choses qui ne s'entresuivoient point naturellement. C'est donc par un etablissement arbitraire, qu'il a ordonné que les blessures du corps excitassent de la douleur dans l'ame, qui est unie à ce corps. Il n'a tenu donc qu'à lui de choisir un autre systeme de l'union de l'ame et du corps: il a donc pu en choisir un, selon lequel les blessures n'excitassent que l'idée du remede, et un desir vif, mais

agreable de l'appliquer. Il a pu etablir, que tous les corps qui seroient prêts à casser la tête d'un homme, ou à lui percer le coeur, excitassent une vive idée du peril, et que cette idée fût cause que le corps se transportât promtement hors de la portée du coup. Tout cela se seroit fait sans miracle, puisqu'il y auroit eu des loix generales sur ce sujet. Le systeme que nous connoissons par experience nous apprend que la determination du mouvement de certains corps change en vertu de nos desirs. Il a donc été possible qu'il se fît une combinaison entre nos desirs et le mouvement de certains corps, par laquelle les sucs nutritifs se modifiassent de telle sorte, que la bonne disposition de nos organes ne fût jamais alterée.

355. L'on voit que Monsieur Bayle croit que tout ce qui se fait par des loix generales, se fait sans miracle. Mais j'ay assés montré, qui si la loy n'est point fondée en raisons, et ne sert pas à expliquer l'evenement par la nature des choses, elle ne peut être executée que par miracle. Comme, par exemple, si Dieu avoit ordonné que les corps dussent se mouvoir en ligne circulaire, il auroit eu besoin de miracles perpetuels, ou du ministere des Anges, pour executer cet ordre; car il est contraire à la nature du mouvement, où le corps quitte naturellement la ligne circulaire, pour continuer dans la droite tangente, si rien ne le retient. Il ne suffit donc pas que Dieu ordonne simplement qu'une blessure excite un sentiment agreable, il faut trouver des moyens naturels pour cela. Le vray moyen par lequel Dieu fait que l'ame a des sentimens de ce qui se passe dans le corps, vient de la nature de l'ame, qui est representative des corps et faite en sorte par avance, que les representations qui naitront en elle les unes des autres par une suite naturelle de pensées, repondent au changement des corps.

356. La representation a un rapport naturel à ce qui doit être representé. Si Dieu faisoit representer la figure ronde d'un corps par l'idée d'un quarré, ce seroit une representation peu convenable; car il y auroit des angles ou eminences dans la representation, pendant que tout seroit egal et uni dans l'original. La representation supprime souvent quelque chose dans les objets, quand elle est imparfaite; mais elle ne sauroit rien adjouter: cela la rendroit, non pas plus que parfaite, mais fausse. Outre

que la suppression n'est jamais entiere dans nos perceptions, et qu'il y a dans la representation, entant que confuse, plus que nous n'y voyons. Ainsi il y a lieu de juger que les idées de la chaleur, du froid, des couleurs etc. ne font aussi que representer les petits mouvemens exercés dans les organes, lors qu'on sent ces qualités, quoyque la multitude et la petitesse de ces mouvemens en empêche la representation distincte. A peu pres comme il arrive que nous ne discernons pas le bleu et le jaune qui entrent dans la representation, aussi bien que dans la composition du verd, lorsque le microscope fait voir que ce qui paroit verd est composé de parties jaunes et bleues.

357. Il est vray que la même chose peut être representée differemment; mais il doit tousjours y avoir un rapport exact entre la representation et la chose, et par consequent entre les differentes representations d'une même chose. Les projections de perspective, qui reviennent dans le cercle aux sections coniques, font voir qu'un même cercle peut être representé par une ellipse, par une parabole, et par une hyperbole, et même par un autre cercle et par une ligne droite, et par un point. Rien ne paroit si different, ny si dissemblable, que ces figures; et cependant il y a un rapport exact de chaque point à chaque point. Aussi faut il avouer que chaque ame se represente l'univers suivant son point de vue, et par un rapport qui luy est propre; mais une parfaite harmonie y subsiste tousjours. Et Dieu voulant faire representer la solution de continuité du corps par un sentiment agreable dans l'ame, n'auroit point manqué de faire que cette solution même eût servi à quelque perfection dans le corps, en luy donnant quelque degagement nouveau, comme lorsqu'on est dechargé de quelque fardeau, ou detaché de quelque lien. Mais ces sortes de corps organisés, quoyque possibles, ne se trouvent point sur nostre globe, qui manque sans doute d'une infinité d'inventions que Dieu peut avoir practiquées ailleurs: cependant c'est assés qu'en egard à la place que nostre terre tient dans l'univers, on ne peut rien faire de mieux pour elle que ce que Dieu y fait. Il use le mieux qu'il est possible des loix de la nature qu'il a etablies, et (comme Monsieur Regis l'a reconnu aussi au même endroit) les loix que Dieu a etablies dans la nature, sont les plus excellentes qu'il est possible de concevoir.

358. Joignons y la remarque du journal des Savans du 16. Mars 1705, que Monsieur Bayle a inserée dans le chap. 162 de la Reponse à un Pro-

vincial (Tom. 3. p. 1030). Il s'agit de l'Extrait d'un livre moderne tres ingenieux de l'Origine du mal, dont nous avons parlé cy dessus. L'on dit: que la solution generale à l'egard du mal physique, que ce livre donne, est, qu'il faut regarder l'univers comme un ouvrage composé de diverses pieces, qui font un tout: que suivant les loix etablies dans la nature, quelques parties ne sauroient être mieux, que d'autres ne fussent plus mal, et qu'il n'en resultât un systeme entier moins parfait. Ce principe (dit on) est bon: mais si l'on n'y adjoute rien, il ne paroit pas suffisant. Pourquoy Dieu a-t-il etabli des loix, d'où naissent tant d'inconveniens? diront des Philosophes un peu difficiles. N'en a-t-il point pu etablir d'autres, qui ne fussent sujettes à aucuns defauts? Et pour trancher plus net, d'où vient qu'il s'est prescrit des loix? que n'agit-il sans loix generales, selon toute sa puissance et toute sa bonté? L'Auteur n'a pas poussé la difficulté jusques-là: ce n'est pas qu'en demelant ses idées on n'y trouvât peutêtre de quoy la resoudre; mais il n'y a rien là dessus de developpé chés luy.

359. Je m'imagine que l'habile auteur de cet extrait, lorsqu'il a cru qu'on pourroit resoudre la difficulté, a eu dans l'esprit quelque chose d'approchant en cela de mes principes: et s'il avoit voulu s'expliquer dans cet endroit, il auroit repondu apparemment comme Monsieur Regis, que les loix que Dieu a etablies, étoient les plus excellentes qu'on pouvoit etablir; et il auroit reconnu en même temps, que Dieu ne pouvoit manquer d'etablir des loix, et de suivre des regles, parce que les loix et les regles sont ce qui fait l'ordre et la beauté; qu'agir sans regles, seroit agir sans raison; et que c'est parce que Dieu a fait agir toute sa bonté, que l'exercice de sa toute puissance a eté conforme aux loix de la sagesse, pour obtenir le plus de bien qu'il étoit possible d'atteindre: enfin, que l'existence de certains inconveniens particuliers qui nous frappent, est une marque certaine que le meilleur plan ne permettoit pas qu'on les evitât, et qu'ils servent a l'accomplissement du bien total, raisonnement dont Monsieur Bayle demeure d'accord luy même en plus d'un endroit.

360. Maintenant que nous avons assés fait voir que tout se fait par des raisons determinées, il ne sauroit y avoir plus aucune difficulté sur ce fondement de la prescience de Dieu: car quoyque ces determinations ne

necessitent point, elles ne laissent pas d'être certaines, et de faire prevoir ce qui arrivera. Il est vray que Dieu voit tout d'un coup toute la suite de cet univers, lorsqu'il le choisit; et qu'ainsi il n'a pas besoin de la liaison des effects avec les causes, pour prevoir ces effects. Mais sa sagesse luy faisant choisir une suite parfaitement bien liée, il ne peut manquer de voir une partie de la suite dans l'autre. C'est une des regles de mon systeme de l'harmonie generale, que le present est gros de l'avenir, et que celuy qui voit tout, voit dans ce qui est ce qui sera. Qui plus est, j'ay etabli d'une maniere demonstrative que Dieu voit dans chaque partie de l'univers, l'univers tout entier, à cause de la parfaite connexion des choses. Il est infiniment plus penetrant que Pythagore, qui jugea de la taille d'Hercule par la mesure du vestige de son pied. Il ne faut donc point douter que les effects ne s'ensuivent de leur causes d'une maniere determinée, non obstant la contingence, et même la liberté, qui ne laissent pas de subsister avec la certitude ou determination.

361. Durand de Saint Portien entre autres l'a fort bien remarqué, lorsqu'il dit que les futurs contingens se voyent d'une maniere determinée dans leur causes, et que Dieu qui sait tout, voyant tout ce qui pourra inviter ou rebuter la volonté, verra là dedans le parti qu'elle prendra. Je pourrois alleguer beaucoup d'autres auteurs qui ont dit la même chose, et la raison ne permet pas qu'on en puisse juger autrement. Monsieur Jaquelot insinue aussi (Conform. p. 318 et seqq.) comme Monsieur Bayle le remarque (Rep. au Provincial ch. 142. tom. 3. p. 796) que les dispositions du coeur humain, et celles des circonstances, font connoitre à Dieu infailliblement le choix que l'homme fera. Monsieur Bayle adjoute que quelques Molinistes le disent aussi, et renvoye à ceux qui sont rapportés dans le Suavis Concordia de Pierre de S. Joseph Feuillant p. 579. 580.

362. Ceux qui ont confondu cette determination avec la necessité, font orgé des monstres pour les combattre. Pour eviter une chose raisonnable qu'ils avoient masquée d'une figure hideuse, ils sont tombés dans de grandes absurdités. Crainte d'être obligés d'admettre une necessité imaginaire, ou du moins autre que celle dont il s'agit, ils ont admis quelque chose qui arrive sans qu'il y en ait aucune cause ny aucune raison; ce qui est equivalent à la declinaison ridicule des atomes, qu'Epicure faisoit arriver sans aucun sujet. Ciceron, dans son livre de la Divination, a fort bien vu que si la cause pouvoit produire un effect pour lequel elle

fût entierement indifferente, il y auroit un vray hazard, une fortune réelle, un cas fortuit effectif, c'est à dire qui le seroit non seulement par rapport à nous et à nostre ignorance, suivant laquelle on peut dire:

Sed Te
Nos facimus, Fortuna, Deam, coeloque locamus,

mais même par rapport à Dieu, et à la nature des choses, et par consequent il seroit impossible de prevoir les evenemens, en jugeant de l'avenir par le passé. Il dit encor fort bien au même endroit: Qui potest provideri, quicquam futurum esse, quod neque causam habet ullam, neque notam cur futurum sit? Et un peu apres: Nihil est tam contrarium rationi et constantiae, quam fortuna; ut mihi ne in Deum quidem cadere videatur, ut sciat quid casu et fortuito futurum sit. Si enim scit, certe illud eveniet: sin certe eveniet, nulla fortuna est. Si le futur est certain, il n'y a point de fortune. Mais il adjoute fort mal: Est autem fortuna; rerum igitur fortuitarum nulla praesensio est. Il y a une fortune, donc les evenemens futurs ne sauroient être prevus. Il devoit conclure plustost, que les evenemens étant predeterminés et prevus, il n'y a point de fortune. Mais il parloit alors contre les Stoïciens, sous la personne d'un Academicien.

363. Les Stoïciens tiroient déja des decrets de Dieu la prevision des evenemens. Car, comme Ciceron dit dans le même livre: Sequitur porro nihil Deos ignorare, quod omnia ab iis sint constituta. Et suivant mon systeme, Dieu ayant vu le monde possible qu'il a resolu de créer, y a tout prévu: de sorte qu'on peut dire que la science Divine de vision ne differe point de la science de simple intelligence, qu'en ce qu'elle adjoute à la premiere la connoissance du decret effectif de choisir cette suite des choses que la simple intelligence faisoit déja connoitre, mais seulement comme possible; et ce decret fait maintenant l'univers actuel.

364. Ainsi les Sociniens ne sauroient être excusables de refuser à Dieu la science certaine des choses futures, et sur tout des resolutions futures d'une creature libre. Car quand même ils se seroient imaginés qu'il y a une liberté de pleine indifference, en sorte que la volonté puisse choisir sans sujet, et qu'ainsi cet effect ne pourroit point être vu dans sa cause (ce qui est une grande absurdité), ils devoient tousjours consi-

derer que Dieu avoit pu prevoir cet evenement dans l'idée du monde possible qu'il a resolu de créer. Mais l'idée qu'ils ont de Dieu, est indigne de l'auteur des choses, et repond peu à l'habileté et à l'esprit que les Ecrivains de ce parti font souvent paroitre en quelques discussions particulieres. L'Auteur du Tableau du Socinianisme n'a pas tout à fait tort de dire que le Dieu des Sociniens seroit ignorant, impuissant, comme le Dieu d'Epicure, demonté chaque jour par les evenemens, vivant au jour la journée, s'il ne sait que par conjecture ce que les hommes voudront.

365. Toute la difficulté n'est donc venu icy que d'une fausse idée de la contingence et de la liberté, qu'on croyoit avoir besoin d'une indifference pleine ou d'equilibre: chose imaginaire, dont il n'y a ny idée ny exemple, et il n'y en sauroit jamais avoir. Apparemment Monsieur Descartes en avoit eté imbu dans sa jeunesse dans le College de la Fleche: c'est ce qui luy a fait dire (1. part. de ses Principes art. 41): Nôtre pensée est finie, et la science et toute-puissance de Dieu, par laquelle il a non seulement connu de toute eternité tout ce qui est, ou qui peut être, mais aussi l'a voulu, est infinie; ce qui fait que nous avons bien assés d'intelligence pour connoistre clairement et distinctement que cette puissance et cette science est en Dieu; mais que nous n'en avons pas assés pour comprendre tellement leur etendue, que nous puissions savoir comment elles laissent les actions des hommes entierement libres, et indeterminées. La suite a déja eté rapportée cy dessus. Entierement libres, cela va bien; mais on gaste tout, en adjoutant: entierement indeterminées. On n'a point besoin de science infinie, pour voir que la prescience et la providence de Dieu laissent la liberté à nos actions, puisque Dieu les a prevues dans ses idées, telles qu'elles sont, c'est à dire libres. Et quoyque Laurent Valle dans son Dialogue contre Boëce (dont nous rapporterons tantost le precis) qui entreprend fort bien de concilier la liberté avec la prescience, n'ose esperer de la concilier avec la providence; il n'y a pourtant pas plus de difficulté, parce que le decret de faire exister cette action n'en change pas plus la nature, que la simple connoissance qu'on en a. Mais il n'y a point de science, quelque infinie qu'elle soit, qui puisse concilier la science et la providence de Dieu avec des actions d'une cause indeterminée, c'est à dire avec un être chimerique et impossible. Celles de la volonté se trouvent

determinées de deux manieres, par la prescience ou providence de Dieu, et aussi par les dispositions de la cause particuliere prochaine, qui consistent dans les inclinations de l'ame. Monsieur Descartes étoit pour les Thomistes sur ce point; mais il ecrivoit avec ses menagemens ordinaires, pour ne se point brouiller avec quelques autres Theologiens.

366. Monsieur Bayle rapporte (Rep. au Provinc. ch. 142. p. 804. Tom. 3.) que le P. Gibieuf de l'Oratoire publia un Traité Latin de la liberté de Dieu et de la creature, l'an 1630; qu'on se recria contre luy, et qu'on luy fit voir un recueil de 70 contradictions tirées du premier livre de son ouvrage; et que vingt ans apres, le P. Annat, Confesseur du Roy de France, luy reprocha dans son livre de incoacta libertate (ed. Rom. 1654 in 4) le silence qu'il gardoit encor. Qui ne croiroit (adjoute Monsieur Bayle) apres le fracas des Congregations de Auxiliis, que les Thomistes enseignent des choses touchant la nature du Franc Arbitre, entierement opposées au sentiment des Jesuites? et neantmoins quand on considere les passages que le P. Annat a extrait des ouvrages des Thomistes (dans un livret intitulé: Jansenius a Thomistis, gratiae per se ipsam efficacis defensoribus, condemnatus, imprimé à Paris l'an 1654 in 4) on ne sauroit voir au fond que des disputes de mots entre les deux sectes. La grace efficace par elle même des uns laisse au franc arbitre tout autant de force de resister, que les graces congrues des autres. Monsieur Bayle croit qu'on en peut dire presque autant de Jansenius luy même. C'étoit (dit il) un habile homme, d'un esprit systematique, et fort laborieux. Il a travaillé 22 ans à son Augustinus. L'une de ses veues a eté de refuter les Jesuites sur le dogme du franc arbitre; cependant on n'a pu encor decider s'il rejette, ou s'il adopte la liberté d'indifference. On tire de son ouvrage une infinité d'endroits pour et contre ce sentiment, comme le Pere Annat a fait voir luy même dans l'ouvrage qu'on vient de citer de incoacta libertate. Tant il est aisé de repandre des tenebres sur cet article, comme Monsieur Bayle le dit en finissant ce discours. Quant au P. Gibieuf, il faut avouer qu'il change souvent la signification des termes, et que par consequent il ne satisfait point à la question en tout, quoyqu'il dise souvent de bonnes choses.

367. En effect, la confusion ne vient le plus souvent que de l'equivoque des termes, et du peu de soin qu'on prend de s'en faire des notions distinctes. Cela fait naitre ces contestations eternelles, et le plus souvent

mal entendues, sur la necessité et sur la contingence, sur le possible et sur l'impossible. Mais pourveu qu'on conçoive que la necessité et la possibilité, prises metaphysiquement et à la rigueur, dependent uniquement de cette question, si l'objet en luy même, ou ce qui luy est opposé, implique contradiction ou non; et qu'on considere que la contingence s'accorde fort bien avec les inclinations, ou raisons qui contribuent à faire que la volonté se determine; pourveu encor qu'on sache bien distinguer entre la necessité et entre la determination ou certitude, entre la necessité metaphysique, qui ne laisse lieu à aucun choix, ne presentant qu'un seul objet possible, et entre la necessité morale, qui oblige le plus sage à choisir le meilleur: enfin pourveu qu'on se defasse de la chimere de la pleine indifference, qui ne se sauroit trouver que dans les livres des Philosophes, et sur le papier (car ils n'en sauroient pas même concevoir la notion dans leur testes, ny en faire voir la realité par aucun exemple dans les choses) on sortira aisement d'un labyrinthe, dont l'esprit humain a eté le Dedale malheureux, et qui a causé une infinité de desordres, tant chés les anciens que chés les modernes, jusqu'à porter les hommes à la ridicule erreur du sophisme paresseux, qui ne differe gueres du destin à la Turque. Je ne m'etonne pas, si dans le fond les Thomistes et les Jesuites, et même les Molinistes et les Jansenistes, conviennent entre eux sur ce sujet plus qu'on ne croit. Un Thomiste et même un Janseniste sage se contentera de la determination certaine, sans aller à la necessité: et si quelcun y va, l'erreur peutêtre ne sera que dans le mot. Un Moliniste sage se contentera d'une indifference opposée à la necessité, mais qui n'exclura point les inclinations prevalantes.

368. Ces difficultés cependant ont fort frappé Monsieur Bayle, plus porté à les faire valoir, qu'à les resoudre, quoyqu'il y eût peutêtre pu reussir autant que personne, s'il avoit voulu tourner son esprit de ce côté là. Voicy ce qu'il en dit dans son Dictionnaire, artic. Jansenius, lit. G. p. 1626. Q u e l c u n a dit que les matieres de la grace sont un Ocean, qui n'a ni rive ni fond. Peutestre auroit il parlé plus juste, s'il les avoit comparées au Fare de Messine, où l'on est tousjours en danger de tomber dans un ecueil, quand on tâche d'en eviter un autre.

Dextrum Scylla latus, laevum implacata Charybdis
Obsidet.

Tout se reduit enfin à cecy: Adam a-t-il peché librement? Si vous repondés qu'oui, donc, vous dira-t-on, sa cheute n'a pas esté prevue. Si vous repondés que non, donc, vous dira-t-on, il n'est point coupable. Vous écrirés cent volumes contre l'une ou l'autre de ces consequences, et neantmoins vous avouerés, ou que la prevision infaillible d'un evenement contingent est un mystere qu'il est impossible de concevoir; ou que la maniere dont une creature, qui agit sans liberté, peche pourtant, est tout à fait incomprehensible.

369. Je me trompe fort, ou ces deux pretendues incomprehensibilités cessent entierement par nos solutions. Plût à Dieu qu'il fût aussi aisé de repondre à la question, comment il faut bien guerir les fievres, et comment il faut eviter les ecueils de deux maladies chroniques qui peuvent naitre, l'une en ne guerissant point la fievre, l'autre en la guerissant mal. Lorsqu'on pretend qu'un evenement libre ne sauroit être prevu, on confond la liberté avec l'indetermination, ou avec l'indifference pleine et d'equilibre: et lorsqu'on veut que le defaut de la liberté empêcheroit l'homme d'être coupable, l'on entend une liberté exemte, non pas de la determination, ou de la certitude, mais de la necessité et de la contrainte. Ce qui fait voir que le dilemme n'est pas bien pris, et qu'il y a un passage large entre les deux ecueils. On repondra donc qu'Adam a peché librement, et que Dieu l'a vu pechant dans l'etat d'Adam possible, qui est devenu actuel, suivant le decret de la permission Divine. Il est vray qu'Adam s'est determiné à pecher en suite de certaines inclinations prevalantes: mais cette determination ne detruit point la contingence, ny la liberté; et la determination certaine qu'il y a dans l'homme à pecher, ne l'empêche point de pouvoir ne point pecher (absolument parlant) et puisqu'il peche, d'être coupable et de meriter la punition: d'autant que cette punition peut servir à luy ou à d'autres, pour contribuer à les determiner une autre fois à ne point pecher. Pour ne point parler de la justice vindicative, qui va au delà du dedommagement et de l'amendement, et dans laquelle il n'y a rien aussi qui soit choqué par la determination certaine des resolutions contingentes de la volonté. L'on peut dire au contraire que les peines et les recompenses seroient en partie inutiles, et manqueroient d'un de leur buts qui est l'amendement, si elles ne pouvoient point contribuer à determiner la volonté à mieux faire une autre fois.

371. Monsieur Bayle continue: Sur la matiere de la liberté il n'y a que deux partis à prendre: l'un est de dire que toutes les causes distinctes de l'ame qui concourent avec elle, luy laissent la force d'agir ou de n'agir pas; l'autre est de dire, qu'elles la determinent de telle sorte à agir, qu'elle ne sauroit s'en defendre. Le premier parti est celuy des Molinistes, l'autre est celuy des Thomistes et des Jansenistes et des Protestans de la confession de Genève. Cependant les Thomistes ont soutenu à cor et à cri, qu'ils n'estoient point Jansenistes; et ceux-ci ont soutenu avec la même chaleur, que sur la matiere de la liberté ils n'estoient point Calvinistes. D'autre costé, les Molinistes ont pretendu que Saint Augustin n'a point enseigné le Jansenisme. Ainsi les uns ne voulant point avouer qu'ils fussent conformes à des gens qui passoient pour heretiques, et les autres ne voulant point avouer qu'ils fussent contraires à un Saint Docteur, dont les sentimens ont tousjours passé pour orthodoxes, ont joué cent tours de souplesse etc.

371. Les deux partis que Monsieur Bayle distingue icy, n'excluent point un tiers parti, qui dira que la determination de l'ame ne vient pas uniquement du concours de toutes les causes distinctes de l'ame, mais encor de l'etat de l'ame même et de ses inclinations qui se melent avec les impressions des sens, et les augmentent ou les affoiblissent. Or toutes les causes internes et externes prises ensemble font que l'ame se determine certainement, mais non pas qu'elle se determine necessairement: car il n'impliqueroit point de contradiction, qu'elle se determinât autrement, la volonté pouvant être inclinée, et ne pouvant pas être necessitée. Je n'entre point dans la discussion de la difference qu'il y a entre les Jansenistes et les Reformés sur cette matiere. Ils ne sont pas peutêtre tousjours bien d'accord avec eux mêmes quant aux choses, ou quant aux expressions, sur une matiere où l'on se perd souvent dans des subtilités embarrassées. Le P. Theophile Raynaud dans son livre intitulé: *Calvinismus religio bestiarum*, a voulu piquer les Dominicains, sans les nommer. De l'autre côté, ceux qui se disoient sectateurs de Saint Augustin reprochoient aux Molinistes le Pelagianisme, ou du moins le Semipelagianisme; et l'on outroit les choses quelques fois des deux côtés, soit

en defendant une *indifference vague*, et donnant trop à l'homme, soit en enseignant *determinationem ad unum secundum qualitatem actus licet non quoad ejus substantiam*, c'est à dire, une determination au mal dans les non-regenerés, comme s'ils ne faisoient que pecher. Au fond, je crois qu'il ne faut reprocher qu'aux Sectateurs de Hobbes et de Spinosa, qu'ils detruisent la liberté et la contingence; car ils croyent que ce qui arrive est seul possible, et doit arriver par une necessité brute et geometrique. Hobbes rendoit tout materiel, et le sousmettoit aux seules loix mathematiques; Spinosa aussi ôtoit à Dieu l'intelligence et le choix, luy laissant une puissance aveugle, de laquelle tout emane necessairement. Les Theologiens des deux partis Protestans sont egalement zelés pour refuter une necessité insupportable: et quoyque ceux qui attachés au Synode de Dordrecht, enseignent quelques fois qu'il suffit que la liberté soit exemte de la contrainte, il semble que la necessité qu'ils luy laissent n'est qu'hypothetique, ou bien ce qu'on appelle plus proprement certitude et infallibilité: de sorte qu'il se trouve que bien souvent les difficultés ne consistent que dans les termes. J'en dis autant des Jansenistes, quoyque je ne veuille point excuser tous ces gens là en tout.

372. Chés les Cabalistes Hebreux, *Malcuth* ou le Regne, la derniere des Sephiroth, signifioit que Dieu gouverne tout irresistiblement, mais doucement et sans violance, en sorte que l'homme croit suivre sa volonté, pendant qu'il execute celle de Dieu. Ils disoient que le peché d'Adam avoit eté *truncatio Malcuth a caeteris plantis*, c'est a dire qu'Adam avoit retranché la derniere des Sephires, en se faisant un empire dans l'empire de Dieu, et en s'attribuant une liberté independante de Dieu; mais que sa cheute luy avoit appris qu'il ne pouvoit point subsister par luy même, et que les hommes avoient besoin d'être relevés par le Messie. Cette doctrine peut recevoir un bon sens. Mais Spinosa, qui étoit versé dans la Cabale des auteurs de sa nation, et qui dit (Tr. polit. c. 2. n. 6) que les hommes concevant la liberté comme ils font, etablissent un empire dans l'empire de Dieu, a outré les choses. L'empire de Dieu n'est autre chose chés Spinosa, que l'empire de la necessité, et d'une necessité aveugle, (comme chés Straton) par laquelle tout emane de la nature Divine, sans qu'il y ait aucun choix en Dieu, et sans que le choix de l'homme l'exemte de la necessité. Il adjoute que les hommes, pour etablir ce qu'on appelle *Imperium in Imperio*, s'imaginoient que leur ame

étoit une production immediate de Dieu, sans pouvoir être produite par des causes naturelles; et qu'elle avoit un pouvoir absolu de se determiner, ce qui est contraire à l'experience. Spinosa a raison d'être contre un pouvoir absolu de se determiner, c'est à dire, sans aucun sujet; il ne convient pas même à Dieu. Mais il a tort de croire qu'une ame, qu'une substance simple, puisse être produite naturellement. Il paroit bien que l'ame ne luy étoit qu'une modification passagere; et lorsqu'il fait semblant de la faire durable, et même perpetuelle, il y substitue l'idée du corps, qui est une simple notion, et non pas une chose réelle et actuelle.

373. Ce que Monsieur Bayle raconte du Sieur Jean Bredenbourg, bourgeois de Rotterdam (Dictionn. artic. Spinoza, lit. H. pag. 2774) est curieux. Il publia un livre contre Spinosa, intitulé: Enervatio Tractatus Theologico-politici, una cum demonstratione geometrico ordine disposita, Naturam non esse Deum, cujus effati contrario praedictus Tractatus unice innititur. On fut surpris de voir qu'un homme qui ne faisoit point profession des lettres, et qui n'avoit que fort peu d'etude (ayant fait son livre en Flamand, et l'ayant fait traduire en Latin), eût pu penetrer si subtilement tous les principes de Spinosa, et les renverser heureusement, apres les avoir reduits par une analyse de bonne foy dans un etat où ils pouvoient paroitre avec toutes leur forces. On m'a raconté (adjoute Monsieur Bayle) que cet auteur ayant reflechi une infinité de fois sur la reponse, et sur le principe de son adversaire, trouva enfin qu'on pouvoit reduire ce principe en demonstration. Il entreprit donc de prouver qu'il n'y a point d'autre cause de toutes choses, qu'une nature qui existe necessairement, et qui agit par une necessité immuable, inevitable et irrevocable. Il observa toute la methode des Geometres, et apres avoir basti sa demonstration, il l'examina de tous les côtés imaginables, il tâcha d'en trouver le foible, et ne put jamais inventer aucun moyen de la detruire, ny même de l'affoiblir. Cela luy causa un veritable chagrin: il en gemit, et il prioit les plus habiles de ses amis de le secourir dans la recherche des defauts de cette demonstration. Neantmoins il n'étoit pas bien aise qu'on en tirât des copies. François Cuper, Socinien (qui avoit ecrit Arcana Atheismi revelata contre Spinosa, Roterodami 1676 in 4.) en ayant eu une, la publia telle qu'elle étoit, c'est à dire en Flamand, avec quelques reflexions, et accusa l'auteur d'être Athée. L'accusé se defendit en la même langue. Orobio,

Medicin Juif fort habile (celuy qui a eté refuté par Monsieur Limbourg, et qui a repondu, à ce que j'ay oui dire, dans un ouvrage posthume non imprimé) publia un livre contre la demonstration de Monsieur Bredenbourg, intitulé: Certamen Philosophicum propugnatae veritatis Divinae ac naturalis, adversus J. B. principia, Amsterdam 1684. Et Monsieur Aubert de Versé ecrivit aussi contre luy la même année sous le nom de Latinus Serbattus Sartensis. Monsieur Bredenbourg protesta qu'il étoit persuadé du franc arbitre et de la religion, et qu'il souhaitoit qu'on luy fournît un moyen de repondre à sa demonstration.

374. Je souhaiterois de voir cette pretendue demonstration, et de savoir si elle tendoit à prouver que la nature primitive, qui produit tout, agit sans choix et sans connoissance. En ce cas, j'avoue que sa demonstration étoit Spinosistique et dangereuse. Mais s'il entendoit peutêtre que la nature Divine est determinée à ce qu'elle produit, par son choix et par la raison du meilleur, il n'avoit point besoin de s'affliger de cette pretendue necessité immuable, inevitable, irrevocable. Elle n'est que morale, c'est une necessité heureuse; et bien loin de detruire la religion, elle met la perfection Divine dans son plus grand lustre.

375. Je diray par occasion, que Monsieur Bayle rapporte (p. 2773) l'opinion de ceux qui croyent que le livre intitulé: Lucii Antistii Constantis de jure Ecclesiasticorum liber singularis, publié en 1665, est de Spinosa; mais que j'ay lieu d'en douter, quoyque Monsieur Colerus, qui nous a donné une relation qu'il a faite de la vie de ce Juif celebre, soit aussi de ce sentiment. Les lettres initiales L. A. C. me font juger que l'auteur de ce livre a eté Monsieur de la Court ou Van den Hoof, fameux par l'Interest de la Hollande, la Balance Politique, et quantité d'autres livres qu'il a publiés (en partie en s'appellant V. D. H.) contre la puissance du Gouverneur de la Hollande, qu'on croyoit alors dangereuse à la Republique, la memoire de l'entreprise du Prince Guillaume II. sur la ville d'Amsterdam étant encor toute fraiche. Et comme la pluspart des Ecclesiastiques de Hollande étoient dans le parti du fils de ce Prince, qui étoit mineur alors, et soubçonnoient Monsieur de Wit, et ce qu'on appelloit la faction de Lovenstein, de favoriser les Arminiens, les Cartesiens, et d'autres sectes qu'on craignoit encor davantage, tâchant d'animer la populace contre eux, ce qui n'a pas eté sans effect, comme l'evenement l'a bien fait voir: il étoit fort naturel que Monsieur de la

Court publiât ce livre. Il est vray qu'on garde rarement un juste milieu dans les ouvrages que l'interest de parti fait donner au public. Je diray en passant, qu'on vient de publier une version françoise de l'Interest de la Hollande de M. de la Court, sous le titre trompeur de Memoires de M. le Grand-Pensionnaire de Wit, comme si les pensées d'un particulier, qui étoit en effect du parti de de Wit, et habile, mais qui n'avoit pas assés de connoissance des affaires publiques, ny assés de capacité, pour ecrire comme auroit pu faire ce grand Ministre d'Etat, pouvoient passer pour des productions de l'un des premiers hommes de son temps.

376. Je vis Monsieur de la Court aussi bien que Spinosa, à mon retour de France par l'Angleterre et par la Hollande, et j'appris d'eux quelques bonnes anecdotes sur les affaires de ce temps là. Monsieur Bayle dit p. 2770, que Spinosa etudia la langue Latine sous un Medecin, nommé François Van den Ende, et rapporte en même temps, apres Monsieur Sebastien Kortholt (qui en parle dans la preface de la seconde edition du livre de feu Monsieur son Pere, de tribus impostoribus, Herberto L. B. de Cherbury, Hobbio et Spinosa) qu'une fille enseigna le Latin à Spinosa, et qu'elle se maria ensuite avec M. Kerkering, qui étoit son disciple en même temps que Spinosa. Là dessus je remarque, que cette Demoiselle étoit fille de Monsieur Van den Ende, et qu'elle soulageoit son Pere dans la fonction d'enseigner. Van den Ende, qui s'appelloit aussi A finibus, alla depuis à Paris, et y tint des pensionnaires au Fauxbourg S. Antoine. Il passoit pour excellent dans la didactique, et il me dit, quand je l'y allay voir, qu'il parieroit que ses auditeurs seroient tousjours attentifs à ce qu'il diroit. Il avoit aussi alors avec luy une jeune fille qui parloit aussi Latin, et faisoit des demonstrations de Geometrie. Il s'étoit insinué aupres de Monsieur Arnaud; et les Jesuites commençoient d'être jaloux de sa reputation. Mais il se perdit un peu apres, s'étant melé de la conspiration du Chevalier de Rohan.

377. Nous avons assés montré, ce semble, que ny la prescience ny la providence de Dieu ne sauroient faire tort ny à sa justice et à sa bonté, ny à nostre liberté. Il reste seulement la difficulté qui vient du concours de Dieu avec les actions de la Creature, qui semble interesser de plus pres, et sa bonté, par rapport à nos actions mauvaises, et nostre liberté, par rapport aux bonnes actions, aussi bien qu'aux autres.

Monsieur Bayle l'a fait valoir aussi avec son esprit ordinaire. Nous tâcherons d'eclaircir les difficultés qu'il met en avant, et apres cela nous serons en etat de finir cet ouvrage. J'ay déja etabli, que le concours de Dieu consiste à nous donner continuellement ce qu'il y a de réel en nous et en nos actions, autant qu'il enveloppe de la perfection; mais que ce qu'il y a là dedans de limité et d'imparfait, est une suite des limitations precedentes, qui sont originairement dans la creature. Et comme toute action de la creature est un changement de ses modifications, il est visible que l'action vient de la creature par rapport aux limitations ou negations qu'elle renferme, et qui se trouvent variées par ce changement.

378. J'ay déja fait remarquer plus d'une fois dans cet ouvrage, que le mal est une suite de la privation, et je crois avoir expliqué cela d'une maniere assés intelligible. S. Augustin a déja fait valoir cette pensée, et S. Basile a dit quelque chose d'approchant dans son Hexaëmeron Homil. 2 que le vice n'est pas une substance vivante et animée, mais une affection de l'ame contraire à la vertu, qui vient de ce qu'on quitte le bien, de sorte qu'on n'a point besoin de chercher un mal primitif. Monsieur Bayle rapportant ce passage dans son Dictionnaire (artic. Pauliciens, lit. D. p. 2325) approuve la remarque de Monsieur Pfanner (qu'il appelle Theologien Allemand, mais il est Jurisconsulte de profession, Conseiller des Ducs de Saxe) qui blâme S. Basile, de ne vouloir pas avouer que Dieu est l'auteur du mal physique. Il l'est sans doute, lors qu'on suppose le mal moral déja existant: mais absolument parlant, on pourroit soutenir que Dieu a permis le mal physique par consequence, en permettant le mal moral, qui en est la source. Il paroit que les Stoïciens ont aussi connu combien l'entité du mal est mince. Ces paroles d'Epictete le marquent: Sicut aberrandi causa meta non ponitur, sic nec natura mali in mundo existit.

379. On n'avoit donc point besoin de recourir à un principe du mal, comme S. Basile l'observe fort bien. On n'a pas non plus besoin de chercher l'origine du mal dans la matiere. Ceux qui ont cru un chaos, avant que Dieu y ait mis la main, y ont cherché la source du dereglement. C'étoit une opinion que Platon avoit mise dans son Timée. Aristote l'en a blâmé (dans son 3. livre du Ciel, chap. 2) parce que selon cette doctrine, le desordre seroit original et naturel, et l'ordre seroit introduit contre la nature. Ce qu'Anaxagore a evité, en faisant reposer la matiere

jusqu'à ce que Dieu l'a remuée, et Aristote l'en loue au même endroit. Suivant Plutarque (de Iside et Osiride, et Tr. de animae procreatione ex Timaeo) Platon reconnoissoit dans la matiere une certaine ame ou force malfaisante, rebelle à Dieu: c'étoit un vice réel, un obstacle aux projets de Dieu. Les Stoïciens aussi ont cru que la matiere étoit la source des defauts, comme Juste Lipse l'a montré dans le premier livre de la Physiologie des Stoïciens.

380. Aristote a eu raison de rejetter le chaos; mais il n'est pas aisé tousjours de bien demeler le sentiment de Platon, et encor moins celuy de quelques autres anciens dont les ouvrages sont perdus. Kepler, Mathematicien moderne des plus excellens, a reconnu une espece d'imperfection dans la matiere, lors même qu'il n'y a point de mouvement dereglé: c'est ce qu'il appelle son inertie naturelle, qui luy donne une resistance au mouvement, par laquelle une plus grande masse reçoit moins de vistesse d'une même force. Il y a de la solidité dans cette remarque, et je m'en suis servi utilement cy dessus pour avoir une comparaison qui montrât comment l'imperfection originale des creatures donne des bornes à l'action du createur, qui tend au bien. Mais comme la matiere est elle même un effect de Dieu, elle ne fournit qu'une comparaison et un exemple, et ne sauroit être la source même du mal, et de l'imperfection. Nous avons déja montré que cette source se trouve dans les formes ou idées des possibles; car elle doit être eternelle, et la matiere ne l'est pas. Or Dieu ayant fait toute realité positive qui n'est pas eternelle, il auroit fait la source du mal, si elle ne consistoit pas dans la possibilité des choses ou des formes, seule chose que Dieu n'a point faite, puisqu'il n'est point auteur de son propre entendement.

381. Cependant quoyque la source du mal consiste dans les formes possibles, anterieures aux actes de la Volonté de Dieu, il ne laisse pas d'être vray que Dieu concourt au mal dans l'execution actuelle qui introduit ces formes dans la matiere: et c'est ce qui fait la difficulté dont il s'agit icy. Durand de S. Portien, le Cardinal Aureolus, Nicolas Taurellus, le Pere Louis de Dole, Monsieur Bernier, et quelques autres, parlant de ce concours, ne l'ont voulu que general, de peur de faire du tort à la liberté de l'homme et à la sainteté de Dieu. Il semble qu'ils pretendent que Dieu ayant donné aux creatures la force d'agir, se contente de la conserver. De l'autre côté, Monsieur Bayle, apres quelques

auteurs modernes, porte le concours de Dieu trop loin; il paroit craindre que la creature ne soit pas assés dependante de Dieu. Il va jusqu'à refuser l'action aux creatures; il ne reconnoit pas même de destinction réelle entre l'accident et la substance.

382. Il fait sur tout grand fond sur cette doctrine reçue dans les Ecoles, que la conservation est une creation continuée. En consequence de cette doctrine, il semble que la Creature n'existe jamais, et qu'elle est tousjours naissante et tousjours mourante, comme le temps, le mouvement, et autres êtres successifs. Platon l'a cru des choses materielles et sensibles, disant qu'elles sont dans un flux perpetuel, *semper fluunt, nunquam sunt.* Mais il a jugé tout autrement des substances immaterielles, qu'il consideroit comme seules veritables: en quoy il n'avoit pas tout à fait tort. Mais la creation continuée regarde toutes les Creatures sans distinction. Plusieurs bons Philosophes ont eté contraires à ce dogme, et Monsieur Bayle rapporte que David de Rodon, Philosophe celebre parmy les François attachés à Geneve, l'a refuté expres. Les Arminiens aussi ne l'approuvent gueres, ils ne sont pas trop pour ces subtilités metaphysiques. Je ne diray rien des Sociniens, qui les goûtent encor moins.

383. Pour bien examiner, si *la conservation est une creation continuée*, il faudroit considerer les raisons sur lesquelles ce dogme est appuyé. Les Cartesiens, à l'exemple de leur Maitre, se servent pour le prouver d'un principe qui n'est pas assés concluant. Ils disent que *les momens du temps n'ayant aucune liaison necessaire l'un avec l'autre, il ne s'ensuit pas de ce que je suis à ce moment, que je subsisteray au moment qui suivra, si la même cause, qui me donne l'estre pour ce moment, ne me le donne aussi pour l'instant suivant.* L'auteur de l'Avis sur le tableau du Socinianisme s'est servi de ce raisonnement, et Monsieur Bayle (auteur peutêtre de ce même Avis) le rapporte (Rep. au Provincial, ch. 141. p. 771. T. 3). On peut repondre, qu'à la verité, il ne s'ensuit point *necessairement* de ce que je suis, que je seray; mais cela suit pourtant *naturellement* c'est à dire de soy, *per se*, si rien ne l'empêche. C'est la difference qu'on peut faire entre l'essentiel et le naturel; c'est comme naturellement le même mouvement dure, si quelque nouvelle cause ne l'empêche, ou le change, parce que la raison qui le fait cesser dans cet instant, si elle n'est pas nouvelle, l'auroit déja fait cesser plustost.

384. Feu Monsieur Erhard Weigel, Mathematicien et Philosophe celebre à Jena, connu par son Analysis Euclidea, sa Philosophie mathematique, quelques inventions mecaniques assés jolies, et enfin par la peine qu'il s'est donnée de porter les Princes Protestans de l'Empire à la derniere reforme de l'Almanac, dont il n'a pourtant pas vu le succès; M. Weigel, dis je, communiquoit à ses amis une certaine demonstration de l'existence de Dieu, qui revenoit en effect à cette creation continuée. Et comme il avoit coutume de faire des paralleles entre compter et raisonner, temoin sa Morale Arithmetique raisonnée (rechenschafftliche Sittenlehre), il disoit que le fondement de la demonstration étoit ce commencement de la Table Pythagorique, une fois un est un. Ces unités repetées étoient les momens de l'existence des choses, dont chacun dependoit de Dieu, qui ressuscite, pour ainsi dire, toutes les choses hors de luy, à chaque moment. Et comme elles tombent à chaque moment, il leur faut tousjours quelcun qui les ressuscite, qui ne sauroit être autre que Dieu. Mais on auroit besoin d'une preuve plus exacte pour appeller cela une demonstration. Il faudroit prouver que la creature sort tousjours du neant, et y retombe d'abord; et particulierement il faut faire voir que le privilege de durer plus d'un moment par sa nature, est attaché au seul être necessaire. Les difficultés sur la composition du Continuum entrent aussi dans cette matiere. Car ce dogme paroit resoudre le temps en momens: au lieu que d'autres regardent les momens et les points comme de simples modalités du continu, c'est à dire comme des extremités des parties qu'on y peut assigner, et non pas comme des parties constitutives. Ce n'est pas le lieu icy d'entrer dans ce Labyrinthe.

385. Ce qu'on peut dire d'asseuré sur le present sujet, est que la creature depend continuellement de l'operation Divine, et qu'elle n'en depend pas moins depuis qu'elle a commencé, que dans le commencement. Cette dependance porte, qu'elle ne continueroit pas d'exister, si Dieu ne continuoit pas d'agir; enfin que cette action de Dieu est libre. Car si c'étoit une emanation necessaire, comme celle des proprietés du cercle, qui coulent de son essence, il faudroit dire que Dieu a produit d'abord la creature necessairement, ou bien, il faudroit faire voir comment en la creant une fois, il s'est imposé la necessité de la conserver. Or rien n'empêche que cette action conservative ne soit appellée production, et même creation, si l'on veut. Car la dependance, étant aussi grande dans

la suite que dans le commencement, la denomination extrinseque, d'être nouvelle ou non, n'en change point la nature.

386. Admettons donc en un tel sens, que la conservation est une creation continuée, et voyons ce que Monsieur Bayle en paroit inferer (p. 771) apres l'auteur de l'Avis sur le tableau du Socinianisme, opposé à Monsieur Jurieu. Il me semble (dit cet auteur) qu'il en faut conclure que Dieu fait tout, et qu'il n'y a point dans toutes les creatures de causes premieres ny secondes, ny même occasionelles, comme il est aisé de le prouver. Car en ce moment où je parle, je suis tel que je suis, avec toutes mes circonstances, avec telle pensée, avec telle action, assis ou debout: que si Dieu me crée en ce moment tel que je suis, comme on doit necessairement le dire dans ce systeme, il me crée avec telle pensée, telle action, tel mouvement et telle determination. On ne peut dire que Dieu me crée premierement, et qu'estant créé, il produise avec moy mes mouvemens et mes determinations. Cela est insoutenable pour deux raisons: la premiere est, que quand Dieu me crée ou me conserve à cet instant, il ne me conserve pas comme un estre sans formes, comme une espece, ou quelque autre des Universaux de Logique. Je suis un individu; il me crée et conserve comme tel, estant tout ce que suis dans cet instant avec toutes mes dependances. La seconde raison est, que Dieu me créant en cet instant, si l'on dit qu'ensuite il produise avec moy mes actions, il foudra necessairement concevoir un autre instant pour agir. Car il faut estre avant que d'agir. Or ce seroit deux instans, où nous n'en supposons qu'un. Il est donc certain dans cette hypothese que les creatures n'ont ny plus de liaison, ny plus de relation avec leur actions, qu'elles en eurent avec leur production au premier moment de la premiere creation. L'auteur de cet Avis en tire des consequences bien dures, que l'on se peut imaginer, et temoigne à la fin, que l'on auroit bien de l'obligation à quiconque apprendroit aux approbateurs de ce systeme à se tirer de ces epouvantables absurdités.

387. Monsieur Bayle le pousse encor davantage. Vous savés, dit il (pag. 775) que l'on demonstre dans les Ecoles (il cite Arriaga disp. 9 Phys. sect. 6. et praesertim sub. sect. 3) que la creature ne

sauroit être ni la cause totale, ni la cause partiale de sa conservation; car si elle l'étoit, elle existeroit avant que d'exister, ce qui est contradictoire. Vous savés qu'on raisonne de cette façon: ce qui se conserve, agit; or ce qui agit, existe, et rien ne peut agir, avant que d'avoir son existence complete; donc si une creature se conservoit, elle agiroit avant que d'être. Ce raisonnement n'est pas fondé sur des probabilités, mais sur les premiers principes de la Metaphysique, non entis nulla sunt accidentia, operari sequitur esse, clairs comme le jour. Allons plus avant. Si les creatures concouroient avec Dieu [on entend icy un concours actif, et non pas un concours d'instrument passif] pour se conserver, elles agiroient avant que d'être: l'on a demontré cela. Or si elles concouroient avec Dieu pour la production de quelque autre chose, elles agiroient aussi avant que d'être; il est donc aussi impossible qu'elles concourent avec Dieu pour la production de quelque autre chose [comme le mouvement local, une affirmation, une volition, entités réellement distinctes de leur substance, à ce qu'on pretend] que pour leur propre conservation. Et puisque leur conservation est une creation continuée, et que tout ce qu'il y a d'hommes au monde doivent avouer qu'elles ne peuvent concourir avec Dieu, au premier moment de leur existence, ni pour se produire, ni pour se donner aucune modalité, car ce seroit agir avant que d'être [notés que Thomas d'Acquin, et plusieurs autres Scolastiques, enseignent que si les Anges avoient peché au premier moment de leur creation, Dieu seroit l'auteur du peché: voyés le Feuillant Pierre de Saint Joseph p. 318 et seq. du Suavis Concordia humanae libertatis: c'est un signe qu'ils reconnoissent qu'au premier instant la creature ne peut point agir en quoi que ce soit] il s'ensuit evidemment qu'elles ne peuvent concourir avec Dieu dans nul des momens suivans, ni pour se produire elles-mêmes, ni pour produire quelque autre chose. Si elles y pouvoient concourir au second moment de leur durée, rien n'empécheroit qu'elles n'y puissent concourir au premier moment.

388. Voicy comment il faudra repondre à ces raisonnemens. Supposons

que la creature soit produite de nouveau à chaque instant; accordons aussi que l'instant exclut toute priorité de temps, étant indivisible: mais faisons remarquer qu'il n'exclut pas la priorité de nature, ou ce qu'on appelle anteriorité in Signo rationis, et qu'elle suffit. La production, ou action, par laquelle Dieu produit, est anterieure de nature à l'existence de la creature qui est produite, la creature prise en elle même, avec sa nature et ses proprietés necessaires, est anterieure à ses affections accidentelles et à ses actions; et cependant toutes ces choses se trouvent dans le même moment. Dieu produit la creature conformement à l'exigence des instans precedens, suivant les loix de sa sagesse; et la creature opere conformement à cette nature, qu'il luy rend en la creant tousjours. Les limitations et imperfections y naissent par la nature du sujet, qui borne la production de Dieu; c'est la suite de l'imperfection originale des creatures: mais le vice et le crime y naissent par l'operation interne libre de la creature, autant qu'il y en peut avoir dans l'instant, et qui devient notable par la repetition.

389. Cette anteriorité de nature est ordinaire en philosophie; c'est ainsi qu'on dit, que les decrets de Dieu ont un ordre entre eux. Et lorsqu'on attribue à Dieu (comme de raison) l'intelligence des raisonnemens et des consequences des Creatures, de telle sorte que toutes leur demonstrations et tous leur syllogismes luy sont connus, et se trouvent eminemment en luy; l'on voit qu'il y a, dans les propositions ou verités qu'il connoit, un ordre de nature, sans aucun ordre ou intervalle du temps, qui le fasse avancer en connoissance, et passer des premisses à la conclusion.

390. Je ne trouve rien dans les raisonnemens qu'on vient de rapporter, à quoy cette consideration ne satisfasse. Lorsque Dieu produit la chose, il la produit comme un individu, et non pas comme un universel de Logique (je l'avoue); mais il produit son essence avant ses accidens, sa nature avant ses operations, suivant la priorité de leur nature, et in Signo anteriore rationis. L'on voit par là comment la creature peut être la vraye cause du peché, sans que la conservation de Dieu l'empêche; qui se regle sur l'etat precedent de la même creature, pour suivre les loix de sa sagesse non-obstant le peché, qui va être produit d'abord par la creature. Mais il est vray que Dieu n'auroit point créé l'ame au commencement dans un etat où elle auroit peché dès le premier moment,

comme les Scolastiques l'ont fort bien observé: car il n'y a rien dans les loix de sa sagesse, qui l'y eût pu porter.

391. Cette loy de la sagesse fait aussi que Dieu reproduit la même substance, la même ame: et c'est ce que pouvoit repondre l'Abbé que Monsieur Bayle introduit dans son Dictionnaire (artic. Pyrrhon. lit. B. p. 2432). Cette sagesse fait la liaison des choses. J'accorde donc que la creature ne concourt point avec Dieu pour se conserver (de la maniere qu'on vient d'expliquer la conservation), mais je ne voy rien qui l'empêche de concourir avec Dieu pour la production de quelque autre chose, et particulierement de son operation interne, comme seroit une pensée, une volition, choses réellement distinctes de la substance.

392. Mais nous voila de nouveau aux prises avec Monsieur Bayle. Il pretend qu'il n'y a point de tels accidens distingués de la substance. Les raisons, dit il, que nos Philosophes modernes ont fait servir à demonstrer que les accidens ne sont pas des estres reellement distingués de la substance, ne sont pas de simples difficultés; ce sont des argumens qui accablent, et qu'on ne sauroit resoudre. Prenés la peine (adjoute-t-il) de les chercher ou dans le P. Maignan, ou dans le P. Mallebranche, ou dans Monsieur Calli (Professeur en Philosophie à Caen) ou dans les Accidentia profligata du P. Saguens, disciple du P. Maignan, dont on trouve l'extrait dans les Nouvelles de la Republique des Lettres, Juin 1702; ou si vous voulés qu'un seul auteur vous suffise, choisissés Dom François Lami, Religieux Benedictin, et l'un de plus forts Cartesiens, qui soyent en France. Vous trouverés parmy ses Lettres Philosophiques, imprimées à Trevoux l'an 1703, celle où par la methode des Geometres il demontre, que Dieu est l'unique vraye cause de tout ce qui est reel. Je souhaiterois de voir tous ces livres*): et pour ce qui est de

*) Die folgende Note erschien in Mémoires de Trévoux, Juil. 1712; sie ist hier nach dem vorhandenen Manuscript gedruckt.

Feuvrier 1711.

J'ay dit dans mes Essais p. 592 que je desirois de voir les Demonstrations citées par M. Bayle et contenues dans la sixieme lettre imprimée à Trevoux en 1703. Le R. P. des Bosses m'a communiqué cette lettre, où l'on entreprend de demonstrer par la methode des Geometres que Dieu

cette derniere proposition, elle peut être vraye dans un fort bon sens; Dieu est la seule cause principale des realités pures et absolues, ou des

est l'unique vraye cause de tout ce qui est reel: et la lecture que j'en ay faite m'a confirmé dans le sentiment que j'ay marqué au même endroit: que cette proposition peut être vraye dans un fort bon sens, Dieu étant la seule cause des realités pures et absolues ou des perfections: mais que lorsqu'on comprend les limitations ou les privations sous le nom des realités, l'on peut dire que les causes secondes concourent à la production de ce qui est limité. Et qu'autrement Dieu seroit la cause du peché, et même la cause unique. Et j'ay quelque penchant à croire, que l'habile auteur de la lettre n'est pas fort eloigné de mon sentiment, quoyqu'il semble comprendre toutes les modalités sous les realités dont il veut que Dieu seul soit la cause. Car dans le fond je croy qu'il n'admettra pas que Dieu est la cause et l'auteur du peché. Il s'explique même d'une maniere qui semble renverser sa these et accorder une veritable action aux creatures, car dans la confirmation de l'huitieme Corollaire de sa seconde proposition il y a ces mots: L e m o u v e m e n t n a t u r e l d e l ' a m e, q u o y- q u e d e t e r m i n é e n l u y m ê m e, e s t i n d e t e r m i n é p a r r a p p o r t a u x o b j e t s. C a r c ' e s t l ' a m o u r d u b i e n e n g e n e r a l. C ' e s t p a r l e s i d é e s d u b i e n q u i p a r o i s t d a n s l e s o b j e t s p a r t i c u l i e r s q u e c e m o u v e m e n t d e v i e n t p a r t i c u l i e r e t d e t e r m i n é p a r r a p- p o r t à c e s o b j e t s. E t a i n s i c o m m e l ' e s p r i t a l e p o u v o i r d e s e d i v e r s i f i e r s e s i d é e s, i l p e u t a u s s i c h a n g e r l e s d e t e r m i n a- t i o n s d e s o n a m o u r. E t i l n ' e s t p o i n t n e c e s s a i r e p o u r c e l a q u ' i l s u r m o n t e l a p u i s s a n c e d e D i e u n y q u ' i l s ' o p p o s e à s o n a c t i o n. C e s d e t e r m i n a t i o n s d e s m o u v e m e n s v e r s l e s o b j e t s p a r t i c u l i e r s n e s o n t p o i n t i n v i n c i b l e s. E t c ' e s t l e u r n o n i n- v i n c i b i l i t é q u i f a i t q u e l ' e s p r i t e s t l i b r e e t c a p a b l e d e l e s c h a n g e r, m a i s a p r e s t o u t i l n e f a i t c e s c h a n g e m e n s q u e p a r l e m o u v e m e n t q u e D i e u l u y d o n n e e t l u y c o n s e r v e. Selon mon style j'aurois dit que la perfection qui est dans l'action de la creature vient de Dieu, mais que les limitations qui s'y trouvent sont une suite de la limitation originale et des limitations precedentes survenues dans la creature. Et que cela a lieu non seulement dans les esprits, mais encor dans toutes les autres substances, qui sont par là des causes concourantes au changement qui arrive en elles mêmes, car cette determination dont l'auteur parle n'est autre chose qu'une limitation.

Or en repassant apres cela sur toutes les demonstrations ou corollaires de la Lettre, on pourra accorder ou rejetter la pluspart de ses assertions, suivant l'explication qu'on en pourra faire. Si par la realité on n'entend que des perfections ou des realités positives, Dieu en est la

perfections. Causae secundae agunt in virtute primae. Mais lorsqu'on comprend les limitations et les privations sous les realités, l'on

seule cause veritable; mais si ce qui enveloppe des limitations est compris sous les realités, on niera une bonne partie des theses, et l'auteur luy même nous en aura montré l'exemple. C'est pour rendre la chose plus concevable, que je me suis servi dans les Essais de l'exemple d'un bateau chargé, que le courant emporte d'autant plus tard que le bateau est plus chargé. On y voit clairement que le courant est cause de ce qui est positif dans ce mouvement, de la perfection, de la force, de la vitesse du bateau, mais que la charge est cause de la restriction de cette force et qu'elle produit la tardité.

On est louable de vouloir appliquer la methode des Geometres aux matieres metaphysiques. Mais il faut avouer, qu'on y a rarement reussi jusqu'icy, et Monsieur des Cartes luy même, avec toute cette tres grande habilité qu'on ne peut luy refuser, n'a peutêtre jamais eu moins de succés que lorsqu'il l'a entrepris dans une de ses reponses aux objections. Car dans les Mathematiques il est plus aisé de reussir, parceque les nombres, les figures et les calculs suppleent aux defauts cachés dans les paroles; mais dans la metaphysique, où l'on est privé de ce secours (au moins dans les manieres de raisonner ordinaires) il faudroit que la rigueur employée dans la forme du raisonnement et dans les definitions exactes des Termes suppleât à ce manquement. Mais l'on n'y voit ny l'un ny l'autre.

L'auteur de la lettre qui montre sans doute beaucoup de feu et de penetration, va un peu trop viste quelques fois, comme lorsqu'il pretend prouver qu'il y a autant de realité et de force dans le repos que dans le mouvement, au cinquieme corollaire de la seconde proposition. Il allegue que la volonté de Dieu n'est pas moins positive dans le repos que dans le mouvement, et qu'elle n'est pas moins invincible. Soit, mais s'ensuit il qu'il y a autant de realité et de force dans l'un et dans l'autre? Je ne vois point cette consequence, et par le même raisonnement on prouveroit qu'il y a autant de force dans un mouvement fort et dans un mouvement foible. Dieu en voulant le repos veut que le corps soit au lieu A, où il a esté immediatement auparavant, et pour cela il suffit qu'il n'y ait point de raison qui porte Dieu au changement. Mais lorsque Dieu veut que dans la suite le corps soit au lieu B, il faut qu'il y ait une nouvelle raison et qui determine Dieu à vouloir qu'il soit en B et non pas en C ou en tout autre lieu, et qu'il y soit plus ou moins promtement, et c'est de ces raisons, des volontés de Dieu, qu'il faut tirer l'estime de la force et de la realité qui se trouve dans les choses. L'Auteur parle assés de la volonté de Dieu, mais il ne parle gueres dans cette lettre des raisons

peut dire que les causes secondes concourent à la production de ce qui est limité. Sans cela, Dieu seroit la cause du peché, et même la cause unique.

393. Il est bon d'ailleurs qu'on prenne garde, qu'en confondant les substances avec les accidens, en ôtant l'action aux substances créées, on ne tombe dans le Spinosisme, qui est un Cartesianisme outré. Ce qui n'agit point, ne merite point le nom de substance: si les accidens ne sont point distingués des substances; si la substance créée est un être successif, comme le mouvement; si elle ne dure pas au delà d'un moment, et

qui le portent à vouloir, et dont tout depend. Et ces raisons sont prises des objets.

Je remarque même d'abord au corollaire second de la premiere proposition, qu'elle est bien vraye, mais qu'elle n'est gueres bien prouvée. On affirme que si Dieu cessoit seulement de vouloir qu'un être existât, il ne seroit plus; et on le prouve ainsi mot pour mot:

Demonstration. Ce qui n'existe que par la volonté de Dieu, n'existe plus dès que cette volonté n'est plus. [Mais c'est ce qu'on doit prouver. On tache de le faire en adjoutant:] Otés la cause, vous otés l'effect. [Il auroit fallu mettre cette maxime parmy les Axiomes, mis au commencement. Mais par malheur cet Axiome se peut compter parmy ces regles philosophiques qui sont sujettes à beaucoup d'exceptions.] Or par la precedente proposition et par son premier corollaire nul estre n'existe que par la volonté de Dieu. Donc etc. Il y a de l'ambiguité dans cette expression, que rien n'existe que par la volonté de Dieu. Si l'on veut dire que les choses ne commencent à exister que par cette volonté, on a raison de se rapporter aux propositions precedentes; mais si l'on veut que l'existence des choses est tousjours une suite de la volonté de Dieu, l'on suppose à peu près ce qui est en question. Il falloit donc prouver d'abord que l'existence des choses depend de la volonté de Dieu, et qu'elle n'en est pas seulement un simple effect, mais encor une dependance, à proportion de la perfection qu'elles renferment, et cela posé, elles n'en dependront pas moins dans la suite qu'au commencement. C'est ainsi que j'ay pris la chose dans mes Essais.

Cependant je reconnois que la lettre, sur laquelle je viens de faire des remarques, est tres belle et tres digne d'étre lue, et qu'elle contient des sentimens beaux et veritables, pourveu qu'on la prenne dans le sens que je viens de marquer. Et ces manieres de raisonner peuvent servir d'introduction à des meditations un peu plus avancées.

ne se trouve pas la même (durant quelque partie assignable du temps) non plus que ses accidens; si elle n'opere point non plus qu'une figure de mathematique, ou qu'un nombre: pourquoy ne dira-t-on pas comme Spinosa, que Dieu est la seule substance, et que les creatures ne sont que des accidens, ou des modifications? Jusqu'icy on a cru que la substance demeure, et que les accidens changent; et je crois qu'on doit se tenir encor à cette ancienne doctrine, les argumens que je me souviens d'avoir lus ne prouvant point le contraire, et prouvant plus qu'il ne faut.

394. *L'une des absurdités*, dit Monsieur Bayle (p. 779) *qui emanent de la pretendue distinction, que l'on veut admettre entre les substances et leur accidens, est que si les creatures produisent des accidens, elles auroient une puissance creatrice et annihilatrice, de sorte qu'on ne sauroit faire la moindre action sans créer un nombre innombrable d'estres réels, et sans en réduire au neant une infinité. En ne remuant la langue que pour crier ou pour manger, on crée autant d'accidens, qu'il y a de mouvemens des parties de la langue, et l'on detruit autant d'accidens, qu'il y a de parties de ce qu'on mange, qui perdent leur forme, qui deviennent du chyle, du sang etc.* Cet argument n'est qu'une espece d'epouvantail. Quel mal y at-il qu'une infinité de mouvemens, une infinité de figures naissent et disparoissent à tout moment dans l'univers, et même dans chaque partie de l'univers? On peut demontrer d'ailleurs que cela se doit.

395. Pour ce qui est de la creation pretendue des accidens, qui ne voit qu'on n'a besoin d'aucune puissance creatrice pour changer de place ou de figure, pour former un quarré ou un quarré-long, ou quelque autre figure de bataillon, par le mouvement des soldats qui font l'exercice; non plus que pour former une statue, en ôtant quelques morceaux d'un bloc de marbre; ou pour faire quelque figure en relief, en changeant, diminuant ou augmentant un morceau de cire? La production des modifications n'a jamais eté appellée *creation*, et c'est abuser des termes, que d'en epouvanter le monde. Dieu produit des substances de rien, et les substances produisent des accidens par les changemens de leur limites.

396. Pour ce qui est des ames ou des Formes substantielles, Monsieur Bayle a raison d'adjouter, *qu'il n'y a rien de plus incommode pour*

ceux qui admettent les formes substantielles, que l'objection que l'on fait, qu'elles ne pourroient estre produites que par une veritable creation; et que les Scolastiques font pitié, quand ils tâchent d'y repondre. Mais il n'y a rien de plus commode pour moy, et pour mon systeme, que cette même objection: puisque je soutiens que toutes les Ames, Entelechies ou forces primitives, formes substantielles, substances simples, ou Monades de quelque nom qu'on les puisse appeller, ne sauroient naitre naturellement, ny perir. Et je conçois les qualités ou les forces derivatives, ou ce qu'on appelle formes accidentelles, comme des modifications de l'Entelechie primitive, de même que les figures sont des modifications de la matiere. C'est pourquoy ces modifications sont dans un changement perpetuel, pendant que la substance simple demeure.

397. J'ay fait voir cy dessus (part. I. §. 86 seqq.) que les Ames ne sauroient naitre naturellement, ny être tirées les unes des autres; et qu'il faut, ou que la nostre soit creée, ou qu'elle soit préexistante. J'ay même montré un certain milieu entre une creation et une préexistence entiere, en trouvant convenable de dire que l'Ame préexistante dans les semences depuis le commencement des choses, n'étoit que sensitive, mais qu'elle a eté elevée au degré superieur, qui est la raison, lorsque l'homme, à qui cette ame doit appartenir, a eté conçû, et que le corps organisé, accompagnant tousjours cette ame depuis le commencement, mais sous bien de changemens, a eté determiné à former le corps humain. J'ay jugé aussi qu'on pouvoit attribuer cette elevation de l'ame sensitive (qui la fait parvenir à un degré essentiel plus sublime, c'est à dire à la raison) à l'operation extraordinaire de Dieu. Cependant il sera bon d'adjouter, que j'aimerois mieux me passer du miracle dans la generation de l'homme, comme dans celle des autres animaux: et cela se pourra expliquer, en concevant que dans ce grand nombre d'Ames et d'Animaux, ou du moins de corps organiques vivans qui sont dans les semences, ces ames seules qui sont destinées à parvenir un jour à la nature humaine, enveloppent la raison qui y paroitra un jour, et que les seuls corps organiques de ces ames sont preformés et predisposés à prendre un jour la forme humaine, les autres petits animaux ou vivans seminaux, où rien de tel n'est préetabli, étant essentiellement differens d'eux, et n'ayant rien que d'inferieur en eux. Cette production est une maniere de Traduction, mais

plus traitable que celle qu'on enseigne vulgairement: elle ne tire pas l'ame d'une ame, mais seulement l'animé d'un animé, et elle evite les miracles frequens d'une nouvelle creation, qui feroient entrer une ame neuve et nette dans un corps qui la doit corrompre.

398. Je suis cependant du sentiment du R. P. Mallebranche, qu'en general la creation, entendue comme il faut, n'est pas aussi difficile à admettre qu'on pourroit penser, et qu'elle est enveloppée en quelque façon dans la notion de la dependance des creatures. Que les Philosophes sont stupides et ridicules! (s'ecrie-t-il, Meditat. Chretienn. 9. n. 3.) Ils s'imaginent que la creation est impossible, parce qu'ils ne conçoivent pas que la puissance de Dieu soit assés grande pour faire de rien quelque chose. Mais conçoivent ils mieux que la puissance de Dieu soit capable de remuer un fétu? Il adjoute encor fort bien (n. 5.): Si la matiere estoit increée, Dieu ne pourroit la mouvoir, ny en former aucune chose. Car Dieu ne peut remuer la matiere, ny l'arranger avec sagesse, sans la connoistre. Or Dieu ne peut la connoitre, s'il ne luy donne l'être: il ne peut tirer ses connoissances que de luy même. Rien ne peut agir en luy, ny l'eclairer.

399. Monsieur Bayle non content de dire que nous sommes creés continuellement, insiste encor sur cette autre doctrine, qu'il en voudroit tirer: que nostre ame ne sauroit agir. Voicy comme il en parle (chap. 141. p. 765): Il a trop de connoissance du Cartesianisme (c'est d'un habile adversaire qu'il parle) pour ignorer avec quelle force on a soutenu de nos jours qu'il n'y a point de creature qui puisse produire le mouvement, et que nostre ame est un sujet purement passif à l'egard des sensations et des idées, et des sentimens de douleur et de plaisir etc. Si l'on n'a point poussé la chose jusqu'aux volitions, c'est à cause des verités revelées; sans cela les actes de la volonté se seroient trouvés aussi passifs que ceux de l'entendement. Les mêmes raisons qui prouvent que nostre ame ne forme point nos idées, et ne remue point nos organes, prouveroient aussi qu'elle ne peut point former nos actes d'amour et nos volitions etc. Il pourroit adjouter: nos actions vicieuses, nos crimes.

400. Il faut bien que la force de ces preuves, qu'il loue, ne soit

point telle qu'il croit, puisqu'elles prouveroient trop. Elles feroient Dieu auteur du peché. J'avoue que l'ame ne sauroit remuer les organes par une influence physique, car je crois que le corps doit avoir eté formé de telle sorte par avance, qu'il fasse en temps et lieu ce qui repond aux volontés de l'ame, quoyqu'il soit vray cependant que l'ame est le principe de l'operation. Mais de dire que l'ame ne produit point ses pensées, ses sensations, ses sentimens de douleur et de plaisir, c'est de quoy je ne vois aucune raison. Chés moy, toute substance simple (c'est à dire, toute substance veritable) doit être la veritable cause immediate de toutes ses actions et passions internes; et à parler dans la rigueur metaphysique, elle n'en a point d'autres que celles qu'elle produit. Ceux qui sont d'un autre sentiment, et qui font Dieu seul acteur, s'embarrassent sans sujet dans des expressions, dont ils auront bien de la peine à se tirer sans choquer la religion: outre qu'ils choquent absolument la raison.

401. Voicy pourtant sur quoy Monsieur Bayle se fonde. Il dit que nous ne faisons pas, ce que nous ne savons pas comment il se fait. Mais c'est un principe que je ne luy accorde point. Ecoutons son discours (p. 767 seqq.): C'est une chose etonnante, que presque tous les Philosophes [il en faut excepter les interpretes d'Aristote, qui ont admis un intellect universel, distinct de notre ame, et la cause de nos intellections: voyés dans le Dictionn. histor. et crit. la remarque E de l'article Averroës] ayent crû avec le peuple, que nous formons activement nos idées. Où est l'homme neantmoins qui ne sache d'un côté qu'il ignore absolument comment se font les idées, et de l'autre, qu'il ne pourroit coudre deux points, s'il ignoroit comment il faut coudre? Est-ce que coudre deux points est en soi un ouvrage plus difficile que de peindre dans son esprit une rose, dès la première fois qu'elle tombe sous les yeux, et sans que l'on ait jamais appris cette sorte de peinture? Ne paroît-il pas au contraire que ce portrait spirituel est en soi un ouvrage plus difficile que de tracer sur la toile la figure d'une fleur, ce que nous ne saurions faire sans l'avoir appris? Nous sommes tous convaincus qu'une clef ne nous serviroit de rien à ouvrir un coffre, si nous ignorions comment il faut l'emploier; et

cependant nous nous figurons que nôtre ame est la cause efficiente du mouvement de nos bras, quoiqu'elle ne sache ni où sont les nerfs qui doivent servir à ce mouvement, ni où il faut prendre les esprits animaux qui doivent couler dans ces nerfs. Nous éprouvons tous les jours, que les idées que nous voudrions rappeler, ne viennent point, et qu'elles se presentent d'elles mêmes, lorsque nous n'y pensons plus. Si cela ne nous empêche point de croire que nous en sommes la cause efficiente, quel fonds fera-t-on sur la preuve de sentiment, qui paroît si démonstrative à Mr. Jaquelot? L'autorité sur nos idées est-elle plus souvent trop courte, que l'autorité sur nos volitions? Si nous comptions bien, nous trouverions dans le cours de nôtre vie plus de velleités que de volitions, c'est à dire plus de temoignages de la servitude de nôtre volonté, que de son empire. Combien de fois un même homme n'eprouve-t-il pas qu'il ne pourroit faire un certain acte de volonté [par exemple, un acte d'amour pour un homme qui viendroit de l'offenser: un acte de mepris d'un beau sonnet qu'il auroit fait: un acte de haine pour une maitresse: un acte d'approbation d'une epigramme ridicule. Notés que je ne parle que d'actes internes, exprimés par un je veux, comme je veux mépriser, approuver etc.] y eût-il cent pistoles à gagner sur le champ, et souhaitât-il avec ardeur de gagner ces cent pistoles, et s'animât-il de l'ambition de se convaincre par une preuve d'experience qu'il est le maître chés soi?

402. Pour reunir en peu de mots toute la force de ce que je viens de vous dire, je remarquerai qu'il est evident à tous ceux qui approfondissent les choses, que la veritable cause efficiente d'un effect doit le connoître, et savoir aussi de quelle maniere il le faut produire. Cela n'est pas necessaire quand on n'est que l'instrument de cette cause, ou que le sujet passif de son action; mais l'on ne sauroit concevoir que cela ne soit point necessaire à un veritable agent. Or si nous nous examinons bien, nous serons tres convaincus, 1. qu'independamment de l'experience, nostre ame sait aussi peu ce que c'est qu'une volition, que ce que c'est qu'une idée;

2. qu'apres une longue experience, elle ne sait pas mieux, comment se forment les volitions, qu'elle le savoit avant que d'avoir voulu quelque chose. Que conclure de cela, sinon qu'elle ne peut être la cause efficiente de ses volitions, non plus que de ses idées, et que du mouvement des esprits qui font remuer nos bras? [Notés qu'on ne pretend pas decider ici absolument cela, on ne le considere que relativement aux principes de l'objection.]

403. Voila qui est raisonner d'une estrange maniere! Quelle necessité y a-t-il qu'on sache tousjours comment se fait ce qu'on fait? Les sels, les metaux, les plantes, les animaux, et mille autres corps animés ou inanimés, savent ils comment se fait ce qu'ils font, et ont ils besoin de le savoir? Faut il qu'une goutte d'huyle ou de graisse entende la Geometrie, pour s'arrondir sur la surface de l'eau? Coudre des points est autre chose: on agit pour une fin, il faut en savoir les moyens. Mais nous ne formons pas nos idées, parce que nous le voulons; elles se forment en nous, elles se forment par nous, non pas en consequence de nostre volonté, mais suivant nostre nature et celle des choses. Et comme le foetus se forme dans l'animal, comme mille autres merveilles de la nature sont produites par un certain instinct que Dieu y a mis, c'est à dire en vertu de la preformation divine, qui a fait ces admirables automates, propres à produire mecaniquement de si beaux effects; il est aisé de juger de même que l'ame est un automate spirituel, encor plus admirable; et que c'est par la preformation divine qu'elle produit ces belles idées, où nostre volonté n'a point de part, et où nostre art ne sauroit atteindre. L'operation des Automates spirituels, c'est à dire des Ames, n'est point mecanique, mais elle contient eminemment ce qu'il y a de beau dans la mecanique: les mouvemens, developpés dans les corps, y étant concentrés par la representation, comme dans un monde idéal, qui exprime les loix du monde actuel et leur suites, avec cette difference du monde idéal parfait qui est en Dieu, que la pluspart des perceptions dans les autres ne sont que confuses. Car il faut savoir que toute substance simple enveloppe l'univers par ses perceptions confuses ou sentimens, et que la suite de ces perceptions est reglée par la nature particuliere de cette substance, mais d'une maniere qui exprime tousjours toute la nature universelle: et toute perception presente tend à une per-

ception nouvelle, comme tout mouvement qu'elle represente tend à un autre mouvement. Mais il est impossible que l'ame puisse connoitre distinctement toute sa nature, et s'appercevoir comment ce nombre innombrable de petites perceptions, entassées ou plustost concentrées ensemble, s'y forme: il faudroit pour cela qu'elle connût parfaitement tout l'univers qui y est enveloppé, c'est à dire qu'elle fût un Dieu.

404. Pour ce qui est des Velleités, ce ne sont qu'une espece fort imparfaite de volontés conditionnelles. Je voudrois, si je pouvois; liberet si liceret: et dans le cas d'une velleité, nous ne voulons pas proprement vouloir, mais pouvoir. C'est ce qui fait qu'il n'y en a point en Dieu, et il ne faut point les confondre avec les volontés antecedentes. J'ay assés expliqué ailleurs, que nostre empire sur les volitions ne sauroit être exercé que d'une maniere indirecte, et qu'on seroit malheureux, si l'on étoit assés le maitre chés soy pour pouvoir vouloir sans sujet, sans rime et sans raison. Se plaindre de n'avoir pas un tel empire, ce seroit raisonner comme Pline, qui trouve à redire à la puissance de Dieu, parce qu'il ne se peut point detruire.

405. J'avois dessein de finir icy, apres avoir satisfait (ce me semble) à toutes les objections de Monsieur Bayle sur ce sujet, que j'ay pu rencontrer dans ses Ouvrages. Mais m'étant souvenu du Dialogue de Laurent Valla sur le Libre-Arbitre contre Boëce, dont j'ay déja fait mention, j'ay cru qu'il seroit à propos d'en rapporter le precis, en gardant la forme du dialogue, et puis de poursuivre où il finit, en continuant la fiction qu'il a commencée: et cela bien moins pour egayer la matiere, que pour m'expliquer sur la fin de mon Discours de la maniere la plus claire et la plus populaire qui me soit possible. Ce Dialogue de Valla, et ses Livres sur la Volupté et le vray Bien font assés voir qu'il n'étoit pas moins philosophe qu'humaniste. Ces quatre livres étoient opposés aux quatre livres de la Consolation de la Philosophie de Boëce, et le Dialogue au cinquieme. Un certain Antoine Glarea Espagnol luy demande un Eclaircissement sur la difficulté du Libre-Arbitre, aussi peu connu qu'il est digne de l'être, d'où depend la justice et injustice, le chastiment et la recompense dans cette vie et dans la vie future. Laurent Valla luy repond, qu'il faut se consoler d'une ignorance, qui nous est commune avec tout le monde, comme l'on se console de n'avoir point les ailes des oiseaux.

406. Antoine. Je say que vous me pouvés donner ces ailes, comme un autre Dedale, pour sortir de la prison de l'ignorance, et pour m'elever jusqu'à la region de la Verité, qui est la patrie des ames. Les livres que j'ay vus ne m'ont point satisfait, pas même le celebre Boëce, qui a l'approbation generale. Je ne say s'il a bien compris luy même ce qu'il dit de l'entendement de Dieu, et de l'eternité superieure au temps. Et je vous demande vostre sentiment sur la maniere d'accorder la prescience avec la liberté. Laurent. J'apprehende de choquer bien des gens, en refutant ce grand homme; je veux pourtant preferer à cette crainte l'egard que j'ay aux prieres d'un ami, pourveu que vous me promettiés. Ant. Quoy? Laurent. C'est que lorsque vous aurés diné chés moy, vous ne demanderés point que je vous donne à souper, c'est à dire, je desire, que vous soyés content de la solution de la question que vous m'avés faite, sans m'en proposer une autre.

407. Ant. Je vous le promets. Voicy le point de la difficulté: Si Dieu a prevu la trahison de Judas, il étoit necessaire qu'il trahît, il étoit impossible qu'il ne trahît pas. Il n'y a point d'obligation à l'impossible. Il ne pechoit donc pas, il ne meritoit point d'être puni. Cela detruit la justice et la religion, avec la crainte de Dieu. Laur. Dieu a prevu le peché; mais il n'a point forcé l'homme à le commettre, le peché est volontaire. Ant. Cette volonté étoit necessaire, puisqu'elle étoit prevue. Laur. Si ma science ne fait pas que les choses passées ou presentes existent, ma prescience ne fera pas non plus exister les futures.

408. Ant. Cette comparaison est trompeuse: le présent ny le passé ne sauroient être changés, ils sont déja necessaires; mais le futur, muable en soy, devient fixe et necessaire par la prescience. Feignons qu'un Dieu du Paganisme se vante de savoir l'avenir: je luy demanderay s'il sait quel pied je mettray devant, puis je feray le contraire de ce qu'il aura predit. Laur. Ce Dieu sait ce que vous voudrés faire. Ant. Comment le sait il, puisque je feray le contraire de ce qu'il aura dit, et je suppose qu'il dira ce qu'il pense? Laur. Vostre fiction est fausse: Dieu ne vous repondra pas; ou bien s'il vous repondoit, la veneration que vous auriés pour luy, vous feroit haster de faire ce qu'il auroit dit: sa prediction vous seroit un ordre. Mais nous avons changé de question. Il ne s'agit point de ce que Dieu predira, mais de ce qu'il prevoit. Revenons donc à

la prescience, et distinguons entre le necessaire et le certain. Il n'est pas impossible que ce qui est prevu, n'arrive pas; mais il est infaillible qu'il arrivera. Je puis devenir soldat ou Prestre, mais je ne le deviendray pas.

409. Ant. C'est icy que je vous tiens. La regle des Philosophes veut, que tout ce qui est possible peut être consideré comme existant. Mais si ce que vous dites être possible, c'est à dire un evenement different de ce qui a eté prevu, arrivoit actuellement, Dieu se seroit trompé. Laur. Les regles des Philosophes ne sont point des oracles pour moy. Celle cy particulierement n'est point exacte. Les deux contradictoires sont souvent possibles toutes deux, est ce qu'elles peuvent aussi exister toutes deux? Mais pour vous donner plus d'eclaircissement, feignons que Sextus Tarquinius, venant à Delphes pour consulter l'Oracle d'Apollon, ait pour reponse:

> Exul inopsque cades irata pulsus ab urbe.
>
> Pauvre et banni de ta patrie,
> On te verra perdre la vie.

Le jeune homme s'en plaindra: Je vous ay apporté un present Royal, ô Apollon, et vous m'annoncés un sort si malheureux? Apollon luy dira: Vostre present m'est agreable, et je fais ce que vous me demandés, je vous dis ce qui arrivera. Je say l'avenir, mais je ne le fais pas. Allés vous plaindre à Jupiter et aux Parques. Sextus seroit ridicule, s'il continuoit apres cela de se plaindre d'Apollon; n'est il pas vray? Ant. Il dira: Je vous remercie, ô Saint Apollon, de ne m'avoir point payé de silence, de m'avoir decouvert la Verité. Mais d'où vient que Jupiter est si cruel à mon egard, qu'il prepare un destin si dur à un homme innocent, à un adorateur religieux des Dieux? Laur. Vous innocent? dira Apollon. Sachés que vous serés superbe, que vous commettrés des adulteres, que vous serés traitre à la patrie. Sextus pourroit il repliquer: C'est vous qui en étes la cause, ô Apollon; vous me forcés de le faire, en le prevoyant? Ant. J'avoue qu'il auroit perdu le sens, s'il faisoit cette replique. Laur. Donc le traitre Judas ne peut point se plaindre non plus de la prescience de Dieu. Et voila la solution de vostre question.

410. Ant. Vous m'avés satisfait au delà de ce que j'esperois, vous avés fait ce que Boëce n'a pu faire: je vous en seray obligé toute ma

vie. Laur. Cependant poursuivons encor un peu nostre historiette. Sextus dira: Non, Apollon, je ne veux point faire ce que vous dites. Ant. Comment! dira le Dieu, je serois donc un menteur? Je vous le repete encor, vous ferés tout ce que je viens de dire. Laur. Sextus prieroit peutêtre les Dieux de changer les destins, de luy donner un meilleur coeur. Ant. On luy repondroit:

Desine fata Deûm flecti sperare precando.

Il ne sauroit faire mentir la prescience divine. Mais que dira donc Sextus? n'eclatera-t-il pas en plaintes contre les Dieux? ne dira-t-il pas? Comment? je ne suis donc point libre? il n'est pas dans mon pouvoir de suivre la vertu? Laur. Apollon luy dira peutêtre: Sachés, mon pauvre Sextus, que les Dieux font chacun tel qu'il est. Jupiter a fait le loup ravissant, le lievre timide, l'ane sot, et le lion courageux. Il vous a donné une ame, mechante et incorrigible; vous agirés conformement à vostre naturel, et Jupiter vous traitera comme vos actions le meriteront, il en a juré par le Styx.

411. Ant. Je vous avoue, qu'il me semble qu'Apollon, en s'excusant, accuse Jupiter, plus qu'il n'accuse Sextus; et Sextus luy repondroit: Jupiter condamne donc en moy son propre crime; c'est luy qui est le seul coupable. Il me pouvoit faire tout autre; mais fait comme je suis, je dois agir comme il a voulu. Pourquoy donc me punit-il? Pouvois-je resister à sa volonté? Laur. Je vous avoue que je me trouve arresté icy, aussi bien que vous. J'ay fait venir les Dieux sur le theatre, Apollon et Jupiter, pour vous faire distinguer la prescience et la providence divine. J'ay fait voir, qu'Apollon, que la prescience, ne nuisent point à la liberté; mais je ne saurois vous satisfaire sur les decrets de la volonté de Jupiter, c'est à dire sur les ordres de la providence. Ant. Vous m'avés tiré d'un abyme, et vous me replongés dans un autre abyme plus grand. Laur. Souvenés vous de nostre contract: je vous ay fait diner, et vous me demandés de vous donner aussi à souper.

412. Ant. je voy maintenant vostre finesse: vous m'avés attrapé, ce n'est pas un contract de bonne foy. Laur. Que voulés vous que je fasse? je vous ay donné du vin et des viandes de mon cru, que mon petit bien peut fournir; pour le Nectar et l'Ambrosie, vous les demanderés aux Dieux: cette divine nourriture ne se trouve point parmy les hommes. Ecoutons Saint Paul, ce vaisseau d'election qui a eté ravi jusqu'au troi-

sieme ciel, qui y a entendu des paroles inexprimables; il vous repondra par la comparaison du potier, par l'incomprehensibilité des voyes de Dieu, par l'admiration de la profondeur de sa sagesse. Cependant il est bon de remarquer, qu'on ne demande pas pourquoy Dieu prevoit la chose, car cela s'entend; c'est parcequ'elle sera: mais on demande, pourquoy il en ordonne ainsi, pourquoy il endurcit un tel, pourquoy il a pitié d'un autre. Nous ne connoissons pas les raisons qu'il en peut avoir, mais c'est assés qu'il soit tres bon et tres sage, pour nous faire juger qu'elles sont bonnes. Et comme il est juste aussi, il s'ensuit que ses decrets et ses operations ne detruisent point nostre liberté. Quelques-uns y ont cherché quelque raison. Ils ont dit que nous sommes faits d'une masse corrompue et impure, de boue. Mais Adam, mais les Anges étoient faits d'argent et d'or, et ils n'ont pas laissé de pecher. On est encor endurci quelques fois apres la regeneration. Il faut donc chercher une autre cause du mal, et je doute que les Anges mêmes la sachent. Ils ne laissent pas d'être heureux, et de louer Dieu. Boëce a plus ecouté la reponse de la Philosophie, que celle de Saint Paul; c'est ce qui l'a fait echouer. Croyons à Jesus Christ, il est la vertu et la sagesse de Dieu; il nous apprend que Dieu veut le salut de tous: qu'il ne veut point la mort du pecheur. Fions nous donc à la misericorde Divine, et ne nous en rendons pas incapables par nostre vanité, et par nostre malice.

413. Ce Dialogue de Valla est beau, quoyqu'il y ait quelque chose à redire par-cy par-là: mais le principal defaut y est, qu'il coupe le noeud, et qu'il semble condamner la providence sous le nom de Jupiter, qu'il fait presque auteur du peché. Poussons donc encor plus avant la petite fable. Sextus quittant Apollon et Delphes, va trouver Jupiter à Dodone. Il fait des sacrifices, et puis il etale ses plaintes. Pourquoy m'avés vous condamné, ô grand Dieu, à être mechant, à être malheureux? Changés mon sort et mon coeur, ou reconnoissés vostre tort. Jupiter luy repondit: Si vous voulés renoncer à Rome, les Parques vous fileront d'autres destinées, vous deviendrés sage, vous serés heureux. Sextus. Pourquoy dois je renoncer à l'esperance d'une couronne? ne pourray je pas être bon Roy? Jup. Non, Sextus; je say mieux ce qu'il vous faut. Si vous allés à Rome, vous étes perdu. Sextus ne pouvant se resoudre à un si grand sacrifice, sortit du temple, et s'abandonna à son destin. Theodore, le grand Sacrificateur, qui avoit assisté au

Dialogue du Dieu avec Sextus, adressa ces paroles à Jupiter: Vostre sagesse est adorable, ô grand Maitre des Dieux. Vous avés convaincu cet homme de son tort; il faut qu'il impute dès à present son malheur à sa mauvaise volonté, il n'a pas le mot à dire. Mais vos fideles adorateurs sont etonnés: ils souhaiteroient d'admirer vostre bonté, aussi bien que vostre grandeur; il dependoit de vous de luy donner un autre volonté. Jupiter: Allés à ma fille Pallas, elle vous apprendra ce que je devois faire.

414. Theodore fit la voyage d'Athenes: on luy ordonna de coucher dans le temple de la Déesse. En songeant, il se trouva transporté dans un pays inconnu. Il y avoit là un palais d'un brillant inconcevable et d'une grandeur immense. La Déesse Pallas parut à la porte, environnée des rayons d'une majesté eblouissante.

Qualisque videri
Coelicolis et quanta solet.

Elle toucha le visage de Theodore d'un rameau d'olivier, qu'elle tenoit dans la main. Le voila devenu capable de soutenir les devins eclats de la fille de Jupiter, et de tout ce qu'elle luy devoit montrer. Jupiter qui vous aime (luy dit elle) vous a recommandé à moy pour être instruit. Vous voyés icy le palais des destinées, dont j'ay la garde. Il y a des representations, non seulement de ce qui arrive, mais encor de tout ce qui est possible; et Jupiter en ayant fait la reveue avant le commencement du monde existant, a digeré les possibilités en mondes, et a fait le choix du meilleur de tous. Il vient quelques fois visiter ces lieux, pour se donner le plaisir de recapituler les choses, et de renouveller son propre choix, où il ne peut manquer de se complaire. Je n'ay qu'à parler, et nous allons voir tout un monde, que mon Pere pouvoit produire, où se trouvera representé tout ce qu'on en peut demander, et par ce moyen on peut savoir encor ce qui arriveroit, si telle ou telle possibilité devoit exister. Et quand les conditions ne seront pas assés determinées, il y aura autant qu'on voudra de tels mondes differens entre eux, qui repondront differemment à la même question, et autant de manieres qu'il est possible. Vous avés appris la Geometrie, quand vous étiés encor jeune, comme tous les Grecs bien elevés. Vous savés donc que lorsque les conditions d'un point qu'on demande, ne le determinent pas assés, et qu'il y en a une infinité, ils tombent tous dans ce que les

Geometres appellent un Lieu, et ce lieu au moins (qui est souvent une Ligne) sera determiné. Ainsi vous pouvés vous figurer une suite reglée de Mondes, qui contiendront tous et seuls le cas dont il s'agit, et en varieront les circonstances et les consequences. Mais si vous posés un cas qui ne differe du monde actuel que dans une seule chose definie et dans ses suites, un certain monde determiné vous repondra: Ces mondes sont tous icy, c'est à dire en idées. Je vous en montreray, où se trouvera, non pas tout à fait le même Sextus que vous avés vu (cela ne se peut, il porte tousjours avec luy ce qu'il sera) mais des Sextus approchans, qui auront tout ce que vous connoissés déja du veritable Sextus, mais non pas tout ce qui est déja dans luy, sans qu'on s'en apperçoive, ny par consequent tout ce qui luy arrivera encor. Vous trouverés dans un monde, un Sextus fort heureux et elevé, dans un autre un Sextus content d'un etat mediocre, des Sextus de toute espece et d'une infinité de façons.

415. Là dessus la Déesse mena Theodore dans un des appartemens: quand il y fut, ce n'étoit plus un appartement, c'étoit un monde,

Solemque suum, sua sidera norat.

Par l'ordre de Pallas on vit paroitre Dodone avec le temple de Jupiter, et Sextus qui en sortoit: on l'entendoit dire, qu'il obeiroit au Dieu. Le voila qui va à une ville placée entre deux mers, semblable à Corinthe. Il y achete un petit jardin; en le cultivant il trouve un tresor; il devient un homme riche, aimé, consideré; il meurt dans une grande vieillesse, cheri de toute la ville. Theodore vit toute sa vie comme d'un coup d'oeil, et comme dans une representation de theatre. Il y avoit un grand volume d'ecritures dans cet appartement; Theodore ne put s'empêcher de demander ce que cela vouloit dire. C'est l'Histoire de ce monde où nous sommes maintenant en visite, luy dit la Déesse: c'est le livre de ses destinées. Vous avés vu un nombre sur le front de Sextus, cherchés dans ce livre l'endroit qu'il marque. Theodore le chercha, et y trouva l'Histoire de Sextus plus ample que celle qu'il avoit vue en abregé. Mettés le doigt sur la ligne qu'il vous plaira, luy dit Pallas, et vous verrés representé effectivement dans tout son detail ce que la ligne marque en gros. Il obeit, et il vit paroitre toutes les particularités d'une partie de la vie de ce Sextus. On passa dans un autre appartement, et voila un autre monde, un autre Sextus, qui sortant du temple, et resolu d'obeir à

Jupiter, va en Thrace. Il y epouse la fille du Roy, qui n'avoit point d'autres enfans, et luy succede. Il est adoré de ses sujets. On alloit en d'autres chambres, et on voyait tousjours de nouvelles scenes.

416. Les appartemens alloient en pyramide; ils devenoient tousjours plus beaux, à mesure qu'on montoit vers la pointe, et ils representoient de plus beaux mondes. On vint enfin dans le supreme qui terminoit la Pyramide, et qui étoit le plus beau de tous; car la Pyramide avoit un commencement, mais on n'en voyoit point la fin; elle avoit une pointe, mais point de base; elle alloit croissant à l'infini. C'est (comme la Déesse l'expliqua) parce qu'entre une infinité de mondes possibles, il y a le meilleur de tous, autrement Dieu ne se seroit point determiné à en créer aucun; mais il n'y en a aucun qui n'en ait encor de moins parfaits au dessous de luy: c'est pourquoy la Pyramide descend tousjours à l'infini. Theodore entrant dans cet appartement supreme, se trouva ravi en extase: il luy fallut le secours de la Déesse: une goutte d'une liqueur Divine mise sur la langue le remit. Il ne se sentoit pas de joye. Nous sommes dans le vray monde actuel (dit la Déesse) et vous y étes à la source du bonheur. Voila ce que Jupiter vous y prepare, si vous continués de le servir fidelement. Voicy Sextus tel qu'il est, et tel qu'il sera actuellement. Il sort du temple tout en colere, il meprise le conseil des Dieux. Vous le voyés allant à Rome, mettant tout en desordre, violant la femme de son ami. Le voila chassé avec son pere, battu, malheureux. Si Jupiter avoit pris icy un Sextus heureux à Corinthe, ou Roy en Thrace, ce ne seroit plus ce monde. Et cependant il ne pouvoit manquer de choisir ce monde, qui surpasse en perfection tous les autres, qui fait la pointe de la Pyramide: autrement Jupiter auroit renoncé à sa sagesse, il m'auroit bannie, moy qui suis sa fille. Vous voyés que mon pere n'a point fait Sextus mechant; il l'étoit de toute eternité, il l'étoit tousjours librement: il n'a fait que luy accorder l'existence, que sa sagesse ne pouvoit refuser au monde où il est compris: il l'a fait passer de la region des possibles à celle des Etres actuels. Le crime de Sextus sert à de grandes choses; il rend Rome libre, il en naitra un grand Empire, qui donnera de grands exemples. Mais cela n'est rien au prix du total de ce monde, dont vous admirerés la beauté, lors qu'apres un heureux passage de cet etat mortel à un autre meilleur, les Dieux vous auront rendu capable de la connoitre.

417. Dans ce moment Theodore s'eveille, il rend graces à la Déesse, il rend justice à Jupiter, et penetré de ce qu'il a vu et entendu, il continue la fonction de grand Sacrificateur, avec tout le zele d'un vray serviteur de son Dieu, et avec toute la joye dont un mortel est capable. Il me semble que cette continuation de la fiction peut eclaircir la difficulté, à laquelle Valla n'a point voulu toucher. Si Apollon a bien representé la science Divine de vision (qui regarde les existences), j'espere que Pallas n'aura pas mal fait le personnage de ce qu'on appelle la science de simple intelligence (qui regarde tous les possibles), où il faut enfin chercher la source des choses.

INDEX.

Le nombre est celuy du Paragraphe de l'ouvrage, mais celuy qui est precedé immediatement de la lettre D, marque le Paragraphe du Discours Preliminaire. On a omis dans ce Registre ce qui est plus eloigné de la matiere.

Action 32. 66. son principe 323. action des creatures 299. 300. 381. 399. combattue et defendue 386. seqq. actions viennent des substances 400.

Ame, son origine 86. seqq. 397. son immortalité D. 11. son union avec le corps 400. son influence sur le corps (D. 55.) 59. seqq. 65. voyés Harmonie préetablie. Les loix de son union avec le corps ne sont point arbitraires 130. 352. 354. Ames humaines ne sont point semblables en tout 105. comment elles sont dans les semences 86. 397. ame universelle D. 7. seqq. D. 11.

Arbitraire. Dieu n'a point determiné arbitrairement ce qui seroit bien ou mal, juste et injuste 176. les loix de la nature 130. (voyés Pouvoir arbitraire) la verité 185. la justice 186.

M. Arnaud 203. 211. 223.

S. Augustin 82. 283. 287. 370. ceux qu'on appelle ses disciples 280. 283.

Augustiniens 330.

L'Auteur 211. sa regle de la composition des mouvemens 22. ses loix du mouvement 345. son systeme v. Harmonie préetablie.

M. Bayle combat la raison D. 46. combat la distinction entre contre et au dessus de la raison D. 63. varie D. 84. loué D. 86. combattu 135. ses objections 107. seqq. loué et blâmé 353.

Bestes, leur ames 89. leur bien ou mal 250. comment elles imitent la raison D. 65.

Bien (v. Mal) comprend un etat sans mal 251. caché dans le mal 260. plus estimable par le mal 12. 13. s'il prevaut au mal 13. 123. 148. 217. 219. seqq. 251. 253. 258. seqq. 262. seqq. ses especes 209. (voyés Mal et ses especes) bien metaphysique 118. 119. 209.

Bons quelques fois malheureux 16. 205.

Bonté de **Dieu** 116. 117. conferée avec sa puissance 77. 135. v. Perfections.

Buridan, son âne 49. 306. 307. v. Indifference d'equilibre.

Calvin n'est pas tout à fait contre la realité dans l'Eucharistie D. 18. admet dans l'Election des raisons conformes à la justice 79. 115. 176. 338.

Des Cartes semble admettre l'insolubilité des objections D. 68. D. 70. ne parle pas juste de la liberté 50. 292. son opinion sur l'union de l'ame et du corps 60. veut que la verité soit arbitraire 180. parle comme si Dieu vouloit le peché 164.

Causes, leur enchainement 43. 53. 330. utiles 55. 369. finales et efficientes font comme deux regnes 247. occasionnelles, leur systeme est miraculeux 61. seqq.

Certitude 371. voyés liberté, distinguée de la necessité.

Choix a tousjours sa raison, se trouve partout. v. Determination.

Chrysippe 168. 169. 170. 209. 331. 332. 334.

Ciceron 168. 331. 362.

Circonstances contribuent au salut 99. seqq. 105. 134.

M. le **Clerc** (D. 85.) 17. 188.

Le **Comment** inexplicable dans les mysteres (D. 54.) 145.

Comprendre plus difficile que soutenir contre les objections D. 5. D. 57. on comprend ce qu'on prouve à priori D. 59.

Concours de Dieu est de donner les perfections 377. son concours au mal 1. 3. au peché 377. (v. Peché et son auteur) son concours moral 4. 103. 107. seqq. 121. 131. physique 27. seqq.

Connoissance, si elle est necessaire pour la production 188. 401. 403.

Conservation (v. Creation continuée) 27. 28. 385.

Contents, preferables 15. 134. 254. s'il y a moyen de l'être 255.

Contingence 302. 365. Contingens ont leur origine d'un être necessaire 7. contingens futurs determinés 36. 37. parce qu'ils sont convenables 121. 122. (v. Necessité morale) conditionnels 41.

Continuité comment composée D. 70. sa loy 348.

Convenable est moyen entre necessaire et arbitraire 345. 349.

Creation Continuée 382. 385. v. Conservation.

Creatures, leur imitation 20. 30. 32. 377. 389. (v. Imperfection originale) ne font jamais des esprits purs 125. leur action contestée 386. seqq. intelligentes, combien Dieu veut leur bonheur 118. 119. 120.

Damnation eternelle 133. 266. seqq. des enfants (D. 39.) 92. 93. 283. de ceux qui manquent d'instruction 95.

Damnés 17. 113. 133. 270. seqq.

Decrets de Dieu et leur ordre 3. 52. 84. ne necessitent point 365. un decret unique pour l'univers 52. Decret absolu 182. est fondé en raisons 79.

Despotisme v. Pouvoir arbitraire.

Destin, fondé en raisons 121. 228. 231. non au dessus de Dieu 190. 191. destin à la Turque 55. 59. 367. neglige les causes et detruit la moralité 369. v. Terme fatal.

Determination. Voyés Indetermination, liberté, contingens, certitude, raison, indifference. Raison determinante se trouve par tout 36. 43. 44. 48. 52. 54. 196. 201. 304. seqq. 309. 360. determination par les causes est utile 369. vient en nous de l'interieur et de l'exterieur pris ensemble 371. se faisant par la raison nous approche de Dieu 318.

Diable, Dieu de ce monde 18. sa puissance 136. sa cheute 18. si marquée dans l'Apocalypse 274. traitant avec Dieu par un Anachorete 271.

Dieu, voyés justice, concours, decrets, perfections, permission, liberté, volonté, science, sagesse. est infini 225. n'est point l'ame du monde 195. 217. son existence contestée 188. prouvée 7. il donne les perfections 377. la nature ne suffit point sans luy 350. s'il est le seul acteur 386. seqq. s'il est plus prince ou principe 247. ne sauroit être indeterminé en rien 337. est au dessus de l'interest 217. confiance en luy 58. comment il doit être justifié (D. 34. seqq.) 145. ses raisons cachées mais bonnes 338. ses bienfaits cachés 260. comment il veut le mal 23. n'est point cause du peché 135. Dieux blâmés des Payens 260.

Election a tousjours ses raisons 309. 358. tirées de l'objet 104. si elle se fait à cause de la foy 83. allant au delà on ne trouve point de regle que nous puissions reconnoitre 104. s'il faut se croire elu 107. v. Predestination.

Epicure 109. 168. 321.

Equivoque dans les termes 280. seqq. 367.

Esclavage opposé à la liberté 289. 295.

Exceptions (v. Volontés particulieres) le sage n'agit point par exceptions primitives, mais par regles ou principes 337.

Fatalité v. Destin.

Formes 323. 381. leur origine 87. formes possibles sont la source du mal 20.

Foy a ses motifs (v. Motifs de credibilité) est comparée avec l'experience D. 1. n'est combattue que par des apparences (D. 43) est contre les vraisemblances D. 28. D. 34. D. 79. (D. 82.) 85. 243. se peut soutenir contre les objections D. 5. est contraire seulement aux verités positives et à la necessité physique D. 3. est conforme avec la Raison (D. 1. seqq. partout) 61.

Futurition 36. 37.

Futurs v. Contingens.

Godescalc 82. 272.

Grace, ses aides 40. 80. 85. 113. 126. 134. Grace congrue (v. Circonstances) grace ne necessite point 279. preferable à la nature 316. grace suffisante si donnée à tous 5. 95. 115. 134. suffisante occulte 95. 283. efficace par elle même 283.

Harmonie des choses 9. 12. 74. 130. des esprits 5. 13. harmonie universelle (D. 44.) 18. 62. 119. 124. 200. des regnes de la nature et de la grace 18. 110. 340. v. Punition naturelle. harmonie préetablie D. 18. (D. 26.) 18. 62. 188. 288. seqq. 353. dans les bienheureux 310.

Hobbes 72. 172. 220.

Homme, si tout est pour luy 194. 372. (v. Creature intelligente) peut être surpassé par d'autres animaux intelligens 341. n'est pas tant mauvais 220. peut devenir plus parfait 341. si coupable avant la volonté 5. comment il se distingue devant Dieu 103. 104. s'aide de la grace en resistant moins 269. homme microcosme 147. condition humaine si tant à plaindre 13. 14. corps humain si fragile et si durable 15.

Jansenius 367.

Jansenistes 280. 370.

M. Jaquelot 63. 160. 268.

Imperfection (v. Mal metaphysique) originale 20. 156. v. Peché et sa source.

Impossible, pris diversement 280. seqq. s'il comprend tout ce qui n'existe jamais 163. 168. 171. seqq. 235.

Inclination non necessitante v. Necessité.

Indifference (v. Liberté) 302. 324. distinguée de l'indetermination 369. indifference trop grande nous deplait 318. indifference d'equilibre fausse 35. 46. 48. 132. 175. 176. 232. 303. 320. 365. sans exemple 367. seroit mauvaise et absurde 312. impossible 313. (v. Buridan.)

Infini (D. 69. D. 70.) 225. actuel veritable 195. n'est pas un tout 195.

Instinct 403. melé avec la raison 310. encor dans les bienheureux 310.

Justice fondée dans la nature des choses 182. seqq. 240. (voyés Arbitraire) vindicative (v. Punition) justice de Dieu D. 34. seqq. n'est pas sans regles et raisons (D. 37. D. 38.) 177. seqq. exclut le despotisme v. Pouvoir arbitraire. justice de Dieu par rapport au mal 1. justifiée 16. 106. si elle fait pecher pour pouvoir punir 166.

M. King de l'origine du mal 240. 358.

Liberté (v. Contingens, prescience, inclination, volonté, spontaneité, indifference, necessité) difficultés qu'elle souffre 2. 36. reponses 6. seqq. ses requisits 302. exemte de la necessité 34. si elle est prouvée par le sentiment interne 292. 293. 299. liberté d'indifference comment vraye 323. n'est pas ôtée par l'impression du bien 45. servir à la raison est liberté 228. consiste avec la determination et avec la certitude 36. 43. 45. 199. si elle a un empire sur la Volonté 327. 328. (voyés Volonté, si elle veut vouloir) liberté en Dieu 110. 232. entant qu'elle est une perfection 337. comment elle est dans les bienheureux et dans les damnés 269. est comme un empire dans l'empire de Dieu 372. n'est pas detruite par le concours de Dieu 34. ny par les impressions d'en haut 297. est la cause du peché 277. 278. 288.

Luther, de la philosophie D. 12. n'est point contre la raison D. 49. D. 67. D. 86.

Mal, son origine 1. 20. vient des formes possibles 20. 156. 288. 335. qui sont dans l'entendement et non dans la volonté de Dieu 149. 151. son principe v. Principe mauvais. causé par le diable 273. 275. vient par nostre faute 264. mal privatif (v. Privation) mal dans la partie (v. Tout) mal ne doit pas être trop regardé 13. 15. n'est point necessaire 10.

le moins bon preferé au plus grand bien, est un mal 8. 194. mal requis au meilleur 9. 145. 149. 155. faisant un plus grand bien 10. 11. 114. 165. 211. 239. 334. mal cachant son bien 260. mal arrivant par concomitance avec le meilleur 237. 239. 336. s'il prevaut au bien 13. (v. Bien) même dans la vie future 17. le plaisir excessif est un mal 252. 259. Especes du mal 1. 21. 209. Moral, physique, metaphysique 241. mal moral (v. Peché) source du physique 26. mal metaphysique 118. 119. 209. (v. Imperfection).

Le P. Malebranche 185. 203. 204.

Manichéens 136. v. Principe mauvais.

Mathematique employée icy 8. 18. 22. 30. 212. 214. 224. 234. 241. 242. 384.

Matiere, son inertie 30. 347. ses defauts 370. 380. 382. n'est pas l'origine du mal 20. 335. 379. 380.

Meilleur tousjours choisi de Dieu 8. 23. 117. 119. 129. 130. 193. seqq. 197. 200. 201. 203. 208. 218. 223. seqq. 228. 339. 341. autant qu'on le pourroit souhaiter si on le pouvoit connoitre 123. 135. 201.

Miracles (v. Foy) 248. 249. leur degrés D. 3. ne sont point detruits par la determination des choses 54. en quoy opposés au naturel 207. sont dans l'ordre des volontés generales 207. ne cessent point par une loy generale 354.

Molina 30. 135.

Molinistes 48. 330. 361. 370.

Monde (v. Univers) si necessaire 189. n'est point animé 105. mondes possibles 42. 413. 416. vient d'une cause intelligente 188.

Motifs de credibilité D. 1. D. 5. D. 29.

Moyen contient une partie des fins dans le sage 208. le mal moral n'est pas un moyen (v. Peché).

Mysteres (v. Foy, Miracles) leur comment D. 54. s'il y en a dans la religion D. 60. la preuve par la raison D. 59.

Nature, ses loix ne sont point arbitraires ny necessaires, mais convenables 130. 208. sans Dieu ne suffit point 350.

Necessaire (v. Contingent, Impossible) pris diversement 280. seqq. Etre necessaire cause des autres 7. necessité distinguée de la certitude 371. ne suit point des decrets 365. ny de l'inclination prevalente 34. seqq. 43. 53. 230. 302. n'est point dans les impressions de la grace

ou de la corruption 279. necessité sage vaut mieux qu'indifference absurde 339. si elle detruiroit la moralité 67. 71. la louange 75. ses especes 168. 174. hypothetique et absolue 37. 53. 67. logique, metaphysique ou geometrique opposée à la Physique et à la morale D. 2. D. 20. necessité morale 121. 132. 175. 288. 231. 234. 237. n'est point contraire à la liberté 199. cette necessité de vouloir le bien est heureuse 312. 319. 343. la necessité brute est opposée à la liberté 371.

Notions communes doivent être conservées (D. 4. D. 38. D. 55.) 177.

Objections, leur utilité D. 26. D. 40. y repondre est moins que prouver sa these D. 58. D. 72. s'il est necessaire d'y repondre (D. 26. D. 40. D. 83.) la reponse est tousjours possible même à l'égard de celles qui se font contre la foy D. 5. D. 24. seqq. D. 39. D. 66. D. 68. D. 70.

Ordre depend des regles 359.

Organiques, leur formation 91 (v. Semences).

Partie (voyés Tout) ce qui y est contraire l'est au tout D. 61.

S. Paul n'est point pour le pouvoir arbitraire de Dieu 179.

Pechés (v. Mal, Concours au peché) son origine 156. vient de l'imperfection originale des creatures 288. son auteur 135. s'il étoit evitable 155. 160. n'est point necessaire 407. vient de la liberté 277. 278. 288. n'est pas un moyen pour obtenir le bien 23. 25. 158. 166. 230. peché heureux 10. 11. peché comment desagreable à Dieu 114. 117. 125. 151. permis par concomitance à la faveur du meilleur 237. 239. comment Dieu y contribue 99. 161. 162. Dieu ne le veut pas 158. 163. 164. 166. il ne le permet pas pour pouvoir pardonner et punir 239. peché originel 86. seqq. sa propagation 91. 112. s'il damne 92.

Pensées confuses et distinctes 124. 310. sourdes 311.

Perceptions representent les objets non arbitrairement mais naturellement 344. 352. 355.

Perfection vient de Dieu 22. 29. 31. 66. 377. sentie dans le plaisir 357. perfections de Dieu 226. comparées 247. il faut conserver tant sa bonté que sa grandeur, puissance et sagesse 333. (v. Bonté) tant sa perfection morale, que sa perfection metaphysique 77.

Philosophie conforme avec la Theologie D. 1. seqq. par tout D. 6. en quel etat autres fois D. 6. d'un livre qui la fait interprete de l'Ecriture D. 14. celle des Sociniens D. 16.

Plaisir est le sentiment d'une perfection 357. plaisir de la grace

opposé au mondain 278. dans la victoire sur une grande difficulté 329. trop grand est un mal 252. 259. plaisirs de l'esprit durables 254.

Possible 74. v. Impossible. Conflit des possibles pour exister 201.

Pouvoir pris diversement 282.

Pouvoir arbitraire, son exercice contraire à la justice divine 6. 79. 167. 176. 180.

Predetermination v. Determination.

Praedestinatus, fur praedestinatus, livre, 167.

Predestination (voyés determination, prevision, causes, choix, election, terme fatal, destin) sa controverse en quoy fondée 78. gratuite 103. 104. n'est pas sans raisons 79. 104. s'il y en a au mal 81. 82. 167.

Preformation v. Organiques.

Prevision 37. 38. ne necessite point 365. prevision par les causes 330. 361. 368. par les decrets 363.

Principe exprès, peu propre à expliquer les phenomenes 152. Principe mauvais (v. Manichéens, Zoroastre) (D. 137.) 26. 120. 136. seqq. 152. 154. 156. 199. 379. principes (v. volontés generales, exceptions) le sage agit tousjours par principes 337. principes negligés dans les consequences 339.

Privation dans le mal 20. 27. 32. 33. 153. 378.

Punition, sa justice ne depend point de l'origine de la mechanceté 264. si elle a lieu quand elle ne sert plus 70. 73. 74. 126. doit être evitée si cela se peut 125. naturelle 112. 126. punitions cachées 119.

Raison, enchainement des verités D. 1. louable D. 80. comment conforme avec la foy D. 1. seqq. per totum, combattue D. 4. D. 6. seqq. ce qui est au dessus et ce qui est contre D. 23. D. 60. D. 63. seqq. D. 66. combien le bonheur la passe 316. 317. Raison determinante se trouve par tout 44. v. determination. Raison est en Dieu eminemment 192. Rationaux, espece de Theologiens D. 14.

Regles v. volontés generales, exceptions, principes, ordre.

Regnes des finales et des efficientes 247. de la nature et de la grace 18. v. harmonie.

Reprouvés, comment ils devroient prier selon quelques uns 272. prieres pour eux 272.

Royaume de Dieu, sa grandeur 19. 122. 130.

Sagesse de Dieu, sa hauteur 134. 179. paroit dans ce que nous en pouvons connoitre 134. 145. v. meilleur.

Sainteté de Dieu 151. v. peché desagreable à Dieu.

Science de Dieu de trois sortes 40. seqq. combattue 192. science moyenne 39. seqq. 47. 94. 102. selon Gregoire le Grand 267.

Semences renferment les corps organiques 91. et les ames 397.

Sfondrat (Cardinal) 11. 92.

Socinianisme 386.

Sociniens, leur philosophie D. 16. sont contre la justice vindicative 74. nient la prevision 364.

Spinosa 173. 174. 372. 373. 376. 393. son sentiment sur l'ame D. 9. il n'est point auteur du livre de l'Interprete de l'Ecriture D. 14.

Spontaneité 34. 59. 64. non seulement apparente 298. perfectionnée par l'harmonie préetablie 288. seqq.

Stoïciens 217. leur ame du monde D. 9. moins pour la necessité qu'on ne croit 331.

Straton philosophe 187. 188. 351.

Substance creée distinguée des accidens 32. 390. 391. 392. agit 393. 400. ne commence que par creation 396. a un corps organique 125.

Supralapsaires 82. 167. 229. 238. 239.

Terme fatal de la vie 56. de la penitence 57. v. destin.

Terne, fiction de son Ange president 18. changement de son globe 244. 245.

Theologie, conforme avec la philosophie D. 1. seqq. per totum, particulierement D. 6. D. 12. D. 14. D. 17. naturelle et revelée 76. 115. Astronomique imaginée 18. Theologiens rationaux D. 14.

Thomistes 39. 47. 330. 370.

Tout, au bien dans le tout peut contribuer un mal dans la partie 128. 199. 211. 212. seqq. la beauté souvent ne paroit que dans le tout 146.

Traduction des ames (v. ame) 88. comment raisonnable 397.

Varieté dans les biens 124. requise 246.

Verité, sa source en Dieu 184. non arbitraire 185. verités eternelles (D. 2) 184. 190. 191. positives D. 2. v. nature et ses loix.

Vertu tend à la perfection 180. vertus humaines 15. 259. des payens 283.

Univers (v. monde) ce que c'est 8. existant 10. sa grandeur 19.

s'il croit en perfection 202. universalisme (v. volonté de sauver tous) universalité des dogmes 90.

Volonté (v. liberté) va au bien en soy 154. 191. 240. sans être necessitée par le bien 230. (v. necessité) si elle est determinée par l'entendement 51. 309. 310. 311. comparée avec une balance 324. avec ce qui fait effort de plusieurs côtés 325. si elle veut vouloir 51. 234. 301. 326. 404. celle de Dieu va au vray bien 8. 29. 80. 116. 149. celle de sauver tous 80. 133. 134. (v. creatures intelligentes, punition evitée) volonté prise diversement 282. pleine ou moins pleine 127. 134. antecedente et consequente 22. 81. 114. 119. 222. du signe et du bon plaisir 162. generale et particuliere de Dieu 204. seqq. 241. volontés generales (v. principes) de Dieu si necessaires 358. ne font point cesser les miracles 354. 355. volontés particulieres (v. exceptions) primitives ne sont point dans le sage 337. dependent tousjours des loix ou regles 358 (v. regles).

Wiclef 172. 235.

Zoroastre 136. seqq.

APPENDICES.

Abregé de la Controverse reduite à des Argumens en forme.

Quelques Personnes intelligentes ont souhaité qu'on fit cette addition, et l'on a deferé d'autant plus facilement à leur avis, qu'on a eu occasion par là de satisfaire encor à quelques difficultés, et de faire quelques remarques qui n'avoient pas encor eté assés touchées dans l'Ouvrage.

I. Objection.

Quiconque ne prend point le meilleur parti, manque ou de puissance, ou de connoissance, ou de bonté.

Dieu n'a point pris le meilleur parti en creant ce monde.

Donc Dieu a manqué de puissance, ou de connoissance, ou de bonté.

Reponse.

On nie la Mineure, c'est à dire la seconde premisse de ce syllogisme, et l'adversaire la prouve par ce

Prosyllogisme.

Quiconque fait des choses où il y a du mal, qui pouvoient être faites sans aucun mal, ou dont la production pouvoit être omise, ne prend point le meilleur parti.

Dieu a fait un monde où il y a du mal; un monde, dis je, qui pouvoit être fait sans aucun mal, ou dont la production pouvoit être omise tout à fait.

Donc Dieu n'a point pris le meilleur parti.

Reponse.

On accorde la Mineure de ce Prosyllogisme; car il faut avouer qu'il y a du mal dans ce monde que Dieu a fait, et qu'il étoit possible de faire

un monde sans mal, ou même de ne point créer de Monde, puisque sa creation a dependu de la volonté libre de Dieu: mais on nie la Majeure, c'est à dire la premiere des deux premisses du Prosyllogisme, et on se pourroit contenter d'en demander la preuve; mais pour donner plus d'eclaircissement à la matiere, on a voulu justifier cette negation, en faisant remarquer que le meilleur parti n'est pas tousjours celuy qui tend à eviter le mal, puisqu'il se peut que le mal soit accompagné d'un plus grand bien. Par exemple, un General d'armée aimera mieux une grande victoire avec une legere blessure, qu'un etat sans blessure et sans victoire. On a montré cela plus amplement dans cet ouvrage, en faisant même voir par des instances prises des Mathematiques, et d'ailleurs, qu'une imperfection dans la partie peut être requise à une plus grande perfection dans le tout. On a suivi en cela le sentiment de S. Augustin, qui a dit cent fois que Dieu a permis le mal, pour en tirer un bien, c'est à dire un plus grand bien; et celuy de Thomas d'Acquin qui dit (in libr. 2. sent. dist. 32. qu. 1. art. 1) que la permission du mal tend au bien de l'univers. On a fait voir que chez les Anciens la cheute d'Adam a eté appellée *felix culpa*, un peché heureux, parce qu'il avoit eté reparé avec un avantage immense, par l'incarnation du fils de Dieu, qui a donné à l'univers quelque chose de plus noble que tout ce qu'il y auroit eu sans cela parmy les creatures. Et pour plus d'intelligence, on a adjouté apres plusieurs bons auteurs, qu'il étoit de l'ordre et du bien general, que Dieu laissât à certaines creatures l'occasion d'exercer leur liberté, lors même qu'il a prevu qu'elles se tourneroient au mal, mais qu'il pouvoit si bien redresser, parce qu'il ne convenoit pas que pour empêcher le peché, Dieu agit tousjours d'une maniere extraordinaire. Il suffit donc pour aneantir l'objection, de faire voir qu'un monde avec le mal pouvoit être meilleur qu'un monde sans mal: mais on est encor allé plus avant dans l'ouvrage, et l'on a même montré que cet Univers doit être effectivement meilleur que tout autre univers possible.

II. Objection.

S'il y a plus de mal que de bien dans les Creatures intelligentes, il y a plus de mal que de bien dans tout l'ouvrage de Dieu.

Or il y a plus de mal que de bien dans les creatures intelligentes.

Donc, il y a plus de mal que de bien dans tout l'ouvrage de Dieu.

Reponse.

On nie la Majeure et la Mineure de ce Syllogisme conditionnel. Quant à la Majeure, on ne l'accorde point, parce que cette pretendue consequence de la partie au tout, des creatures intelligentes à toutes les creatures, suppose tacitement et sans preuve, que les creatures destituées de raison ne peuvent point entrer en comparaison et en ligne de compte avec celles qui en ont. Mais pourquoy ne se pourroit il pas que le surplus du bien dans les creatures non intelligentes, qui remplissent le monde, recompensât et surpassât même incomparablement le surplus du mal dans les creatures raisonnables? Il est vray que le prix des dernieres est plus grand, mais en recompense les autres sont en plus grand nombre sans comparaison; et il se peut que la proportion du nombre et de la quantité surpasse celle du prix et de la qualité.

Quant à la Mineure, on ne la doit point accorder non plus, c'est à dire, on ne doit point accorder qu'il y a plus de mal que de bien dans les creatures intelligentes. On n'a pas même besoin de convenir qu'il y a plus de mal que de bien dans le genre humain, parce qu'il se peut, et il est même fort raisonnable, que la gloire et la perfection des bienheureux soit incomparablement plus grande, que la misere et l'imperfection des damnés, et qu'icy l'excellence du bien total dans le plus petit nombre prevaille au mal total qui est dans le nombre plus grand. Les bienheureux approchent de la divinité, par le moyen d'un divin Mediateur, autant qu'il peut convenir à ces creatures, et font des progrès dans le bien, qu'il est impossible que les damnés fassent dans le mal, quand ils approcheroient le plus pres qu'il se peut de la nature des demons. Dieu est infini, et le demon est borné; le bien peut aller et va à l'infini, au lieu que le mal a ses bornes. Il se peut donc, et il est à croire, qu'il arrive dans la comparaison des bienheureux et des damnés, le contraire de ce que nous avons dit pouvoir arriver dans la comparaison des creatures intelligentes et non intelligentes, c'est à dire, il se peut que dans la comparaison des heureux et des malheureux, la proportion des degrés surpasse celle des nombres, et que dans la comparaison des creatures intelligentes et non intelligentes, la proportion des nombres soit plus grande que celle des prix. On est en droit de supposer qu'une chose se peut, tant qu'on ne prouve point qu'elle est impossible, et même ce qu'on avance icy passe la supposition.

Mais en second lieu, quand on accorderoit qu'il y a plus de mal que de bien dans le genre humain, on a encor tout sujet de ne point accorder qu'il y a plus de mal que de bien dans toutes les creatures intelligentes. Car il y a un nombre inconcevable de Genies, et peutêtre encor d'autres creatures raisonnables. Et un adversaire ne sauroit prouver que dans toute la Cité de Dieu, composée tant de Genies que d'animaux raisonnables sans nombre et d'une infinité d'especes, le mal surpasse le bien. Et quoyqu'on n'ait point besoin pour repondre à une objection, de prouver qu'une chose est, quand sa seule possibilité suffit, on n'a pas laissé de montrer dans cet ouvrage present, que c'est une suite de la surpreme perfection du Souverain de l'univers, que le Royaume de Dieu soit le plus parfait de tous les Etats ou gouvernemens possibles, et que par consequent le peu de mal qu'il y a, soit requis pour le comble du bien immense qui s'y trouve.

III. Objection.

S'il est tousjours impossible de ne point pecher, il est tousjours injuste de punir.

Or il est tousjours impossible de ne point pecher, ou bien tout peché est necessaire.

Donc il est tousjours injuste de punir.

On en prouve la Mineure.

1. Prosyllogisme.

Tout predeterminé est necessaire.

Tout evenement est predeterminé.

Donc tout evenement (et par consequent le peché aussi) est necessaire.

On prouve encor ainsi cette seconde Mineure.

2. Prosyllogisme.

Ce qui est futur, ce qui est prevû, ce qui est enveloppé dans les causes, est predeterminé.

Tout evenement est tel.

Donc tout evenement est predeterminé.

Reponse.

On accorde dans un certain sens la conclusion du second Prosyllogisme, qui est la Mineure du premier; mais on niera la Majeure du

premier Prosyllogisme, c'est à dire que tout predeterminé est necessaire; entendant par la necessité de pecher, par exemple, ou par l'impossibilité de ne point pecher, ou de ne point faire quelque action, la necessité dont il s'agit icy, c'est à dire celle qui est essentielle et absolue, et qui detruit la moralité de l'action, et la justice des chatimens. Car si quelcun entendoit une autre necessité ou impossibilité (c'est à dire une necessité qui ne fût que morale, ou qui ne fût qu'hypothetique qu'on expliquera tantôt), il est manifeste qu'on luy nieroit la majeure de l'objection même. On se pourroit contenter de cette reponse, et demander la preuve de la proposition niée; mais on a bien voulu encor rendre raison de ce procedé dans l'ouvrage present, pour mieux eclaircir la chose, et pour donner plus de jour à toute cette matiere, en expliquant la necessité qui doit être rejetée, et la determination qui doit avoir lieu. C'est que la Necessité, contraire à la moralité, qui doit être evitée, et qui feroit que le chatiment seroit injuste, est une necessité insurmontable, qui rendroit toute opposition inutile, quand même on voudroit de tout son coeur eviter l'action necessaire, et quand on feroit tous les efforts possibles pour cela. Or il est manifeste que cela n'est point applicable aux actions volontaires, puisqu'on ne les feroit point, si on ne le vouloit bien. Aussi leur prevision et predetermination n'est point absolue, mais elle suppose la volonté: s'il est seur qu'on les fera, il n'est pas moins seur qu'on les voudra faire. Ces actions volontaires, et leur suites, n'arriveront point, quoyqu'on fasse, ou soit qu'on les veuille, ou non; mais parce qu'on fera, et parce qu'on voudra faire, ce qui y conduit. Et cela est contenu dans la prevision et dans la predetermination, et en fait même la raison. Et la necessité de tels evenemens est appelée conditionnelle ou hypothetique, ou bien necessité de consequence, parce qu'elle suppose la volonté, et les autres requisits; au lieu que la necessité qui detruit la moralité, et qui rend le chatiment injuste, et la recompense inutile, est dans les choses qui seront, quoyqu'on fasse, et quoyqu'on veuille faire; et en un mot, dans ce qui est essentiel: et c'est ce qu'on appelle une necessité absolue. Aussi ne sert il de rien à l'egard de ce qui est necessaire absolument, de faire des defenses ou des commandemens, de proposer des peines ou des prix, de blâmer ou de louer; il n'en sera ny plus ny moins. Au lieu que dans les actions volontaires, et dans ce qui en depend, les preceptes, armés du pouvoir de punir et de recompenser, servent tres souvent, et

sont compris dans l'ordre des causes qui font exister l'action. Et c'est par cette raison que non seulement les soins et les travaux, mais encor les prieres sont utiles, Dieu ayant encor eu ces prieres en veue, avant qu'il ait reglé les choses, et y ayant eu l'egard qui étoit convenable. C'est pourquoy le precepte qui dit *ora et labora* (priés et travaillés) subsiste tout entier; et non seulement ceux qui pretendent (sous le vain pretexte de la necessité des evenemens) qu'on peut negliger les soins que les affaires demandent, mais encor ceux qui raisonnent contre les prieres, tombent dans ce que les anciens appeloient déja le *Sophisme paresseux*. Ainsi la predetermination des evenemens par les causes est justement ce qui contribue à la moralité, au lieu de la detruire, et les causes inclinent la volonté, sans la necessiter. C'est pourquoy la *determination* dont il s'agit, n'est point une necessitation: il est certain (à celuy qui sait tout) que l'effect suivra cette inclination; mais cet effect n'en suit point par une consequence necessaire, c'est à dire, dont le contraire implique contradiction: et c'est aussi par une telle inclination interne que la volonté se determine, sans qu'il y ait de la necessité. Supposés qu'on ait la plus grande passion du monde (par exemple, une grande soif) vous m'avouerés que l'ame peut trouver quelque raison pour y resister, quand ce ne seroit que celle de montrer son pouvoir. Ainsi quoyqu'on ne soit jamais dans une parfaite indifference d'equilibre, et qu'il y ait tousjours une prevalence d'inclination pour le parti qu'on prend, elle ne rend pourtant jamais la resolution qu'on prend absolument necessaire.

IV. Objection.

Quiconque peut empêcher le peché d'autruy et ne le fait pas, mais y contribue plustost, quoyqu'il en soit bien informé, en est complice.

Dieu peut empêcher le peché des creatures intelligentes; mais il ne le fait pas, et il y contribue plustost par son concours et par les occasions qu'il fait naitre, quoyqu'il en ait une parfaite connoissance.

Donc etc.

Reponse.

On nie la majeure de ce Syllogisme. Car il se peut qu'on puisse empêcher le peché, mais qu'on ne doive point le faire, parce qu'on ne le pourroit sans commettre soy même un peché, ou (quand il s'agit de Dieu) sans faire une action deraisonnable. On en a donné des instances, et on

en a fait l'application à Dieu luy même. Il se peut aussi qu'on contribue au mal, et qu'on luy ouvre même le chemin quelques fois, en faisant des choses qu'on est obligé de faire. Et quand on fait son devoir, ou (en parlant de Dieu) quand, tout bien consideré, on fait ce que la Raison demande, on n'est point responsable des evenemens, lors même qu'on les prevoit. On ne veut pas ces maux; mais on les veut permettre pour un plus grand bien, qu'on ne sauroit se dispenser raisonnablement de preferer à d'autres considerations. Et c'est une volonté consequente, qui resulte des volontés antecedentes, par lesquelles on veut le bien. Je say que quelques uns, en parlant de la volonté de Dieu antecedente et consequente, ont entendu par l'antecedente celle qui veut que tous les hommes soyent sauvés, et par la consequente celle qui veut en consequence du peché perseverant, qu'il y en ait de damnés, la damnation étant une suite du peché. Mais ce ne sont que des exemples d'une Notion plus generale, et on peut dire par la même raison, que Dieu veut par sa volonté antecedente que les hommes ne pechent point, et que par sa volonté consequente ou finale et decretoire (qui a tousjours son effect) il veut permettre qu'ils pechent, cette permission étant une suite des raisons superieures. Et on a sujet de dire generalement, que la Volonté antecedente de Dieu va à la production du bien et à l'empêchement du mal, chacun pris en soy, et comme detaché (particulariter et secundum quid, Thom. I. qu. 19. art. 6) suivant la mesure du degré de chaque bien ou de chaque mal; mais que la volonté Divine consequente, ou finale et totale, va à la production d'autant de biens qu'on en peut mettre ensemble, dont la combinaison devient par là déterminée, et comprend aussi la permission de quelques maux et l'exclusion de quelques biens, comme le meilleur plan possible de l'univers le demande. Arminius, dans son Antiperkinsus, a fort bien expliqué que la Volonté de Dieu peut être appelée consequente, non seulement par rapport à l'action de la creature considerée auparavant dans l'entendement divin, mais encor par rapport à d'autres Volontés Divines anterieures. Mais il suffit de considerer le passage cité de Thomas d'Acquin, et celuy de Scot, I. dist. 46. qu. 11. pour voir qu'ils prennent cette distinction comme on l'a prise icy. Cependant si quelcun ne veut point souffrir cet usage des termes, qu'il mette volonté prealable au lieu d'antecedente, et volonté finale ou decretoire au lieu de consequente. Car on ne veut point disputer des mots.

V. Objection.

Quiconque produit tout ce qu'il y a de reel dans une chose, en est la cause.

Dieu produit tout ce qu'il y a de reel dans le peché.

Donc Dieu est la cause du peché.

Reponse.

On pourroit se contenter de nier la Majeure, ou la Mineure, parce que le terme de Reel reçoit des interpretations qui peuvent rendre ces propositions fausses. Mais pour se mieux expliquer, on distinguera. Reel signifie ou ce qui est positif seulement, ou bien il comprend encor les êtres privatifs: au premier cas, on nie la majeure, et on accorde la mineure; au second cas, on fait le contraire. On auroit pu se borner à cela; mais on a bien voulu aller encor plus loin, pour rendre raison de cette distinction. On a donc eté bien aise de faire considerer que toute realité purement positive ou absolue est une perfection, et que toute imperfection vient de la limitation, c'est à dire du privatif: car limiter est refuser le progrès, ou le plus outre. Or Dieu est la cause de toutes les perfections, et par consequent de toutes les realités, lorsqu'on les considere comme purement positives. Mais les limitations, ou les privations, resultent de l'imperfection originale des creatures qui borne leur receptivité. Et il en est comme d'un bateau chargé, que la riviere fait aller plus ou moins lentement, à mesure du poids qu'il porte: ainsi la vistesse vient de la riviere, mais le retardement qui borne cette vistesse, vient de la charge. Aussi at-on fait voir dans le present ouvrage, comment la Creature, en causant le peché, est une cause deficiente; comment les erreurs et les mauvaises inclinations naissent de la privation; et comment la privation est efficace par accident; et on a justifié le sentiment de Saint Augustin (lib. I. ad Simpl. qu. 2.) qui explique (par exemple) comment Dieu endurcit, non pas en donnant quelque chose de mauvais à l'ame, mais parce que l'effect de sa bonne impression est borné par la resistance de l'ame, et par les circonstances qui contribuent à cette resistance, en sorte qu'il ne luy donne pas tout le bien qui surmonteroit son mal. Nec (inquit) ab illo erogatur aliquid quo homo fit deterior, sed tantum quo fit melior non erogatur. Mais si Dieu y avoit voulu faire davantage, il auroit fallu faire ou d'autres natures de creatures ou d'autres miracles,

pour changer leur natures, que le meilleur plan n'a pu admettre. C'est comme il faudroit que le courant de la riviere fût plus rapide, que sa pente ne permet, ou que les bateaux fussent moins chargés, s'il devoit faire aller ces bateaux avec plus de vistesse. Et la limitation ou l'imperfection originale des creatures fait que même le meilleur plan de l'Univers ne sauroit recevoir plus de biens et ne sauroit être exemté de certains maux, mais qui y doivent tourner à un plus grand bien. Ce sont quelques desordres dans les parties, qui relevent merveilleusement la beauté du tout, comme certaines dissonances, employées comme il faut, rendent l'harmonie plus belle. Mais cela depend de ce qu'on a déja repondu à la premiere objection.

VI. Objection.

Quiconque punit ceux qui ont fait aussi bien qu'il étoit en leur pouvoir de faire, est injuste.

Dieu le fait.

Donc etc.

Reponse.

On nie la mineure de cet argument. Et l'on croit que Dieu donne tousjours les aides et les graces qui suffiroient à ceux qui auroient une bonne volonté, c'est à dire, qui ne rejeteroient pas ces graces par un nouveau peché. Ainsi on n'accorde point la damnation des enfans morts sans baptême ou hors de l'Eglise, ny la damnation des adultes qui ont agi suivant les lumieres que Dieu leur a données. Et l'on croit que si quelcun a suivi les lumieres qu'il avoit, il en recevra indubitablement de plus grandes dont il a besoin, comme feu M. Hulseman, Theologien celebre et profond à Leipsic, a remarqué quelque part; et si un tel homme en avoit manqué pendant sa vie, il les recevroit au moins à l'article de la mort.

VII. Objection.

Quiconque donne à quelques uns seulement, et non pas à tous, les moyens qui leur font avoir effectivement la bonne volonté et la foy finale salutaire, n'a pas assés de bonté.

Dieu le fait.

Donc etc.

Reponse.

On en nie la majeure. Il est vray que Dieu pourroit surmonter la plus grande resistance du coeur humain, et il le fait aussi quelques fois, soit par une grace interne, soit par les circonstances externes qui peuvent beaucoup sur les ames: mais il ne le fait point tousjours. D'où vient cette distinction, dirat-on, et pourquoy sa bonté paroit elle bornée? C'est qu'il n'auroit point eté dans l'ordre, d'agir tousjours extraordinairement, et de renverser la liaison des choses, comme on a déja remarqué en repondant à la premiere objection. Les raisons de cette liaison, par laquelle l'un est placé dans des circonstances plus favorables que l'autre, sont cachées dans la profondeur de la sagesse de Dieu: elles dependent de l'harmonie universelle. Le meilleur plan de l'univers, que Dieu ne pouvoit point manquer de choisir, le portoit ainsi. On le juge par l'evenement même; puisque Dieu l'a fait, il n'étoit point possible de mieux faire. Bien loin que cette conduite soit contraire à la bonté, c'est la supreme bonté qui l'y a porté. Cette objection avec sa solution pouvoit être tirée de ce qui a eté dit à l'egard de la premiere objection; mais il a paru utile de la toucher à part.

VIII. Objection.

Quiconque ne peut manquer de choisir le meilleur, n'est point libre.

Dieu ne peut manquer de choisir le meilleur.

Donc Dieu n'est point libre.

Reponse.

On nie la majeure de cet argument: c'est plustost la vraye liberté, et la plus parfaite, de pouvoir user le mieux de son franc arbitre, et d'exercer tousjours ce pouvoir, sans en être detourné, ny par la force externe, ny par les passions internes, dont l'une fait l'esclavage des corps, et les autres celuy des ames. Il n'y a rien de moins servile et de plus convenable au plus haut degré de la liberté que d'être tousjours mené au bien, et tousjours par sa propre inclination, sans aucune contrainte, et sans aucun deplaisir. Et d'objecter que Dieu avoit donc besoin des choses externes, ce n'est qu'un Sophisme. Il les crée librement: mais s'étant proposé une fin, qui est d'exercer sa bonté, la sagesse l'a determiné à choisir les moyens les plus propres à obtenir cette fin. Appeler cela besoin, c'est

prendre le terme dans un sens non ordinaire qui le purge de toute imperfection, à peu pres comme l'on fait quand on parle de la colere de Dieu.

Seneque dit quelque part, que Dieu n'a commandé qu'une fois, mais qu'il obeit tousjours, parce qu'il obeit aux loix qu'il a voulu se prescrire; semel jussit, semper paret. Mais il auroit mieux dit, que Dieu commande tousjours, et qu'il est tousjours obei; car en voulant il suit tousjours le penchant de sa propre nature, et tout le reste des choses suit tousjours sa volonté. Et comme cette volonté est tousjours la même, on ne peut point dire qu'il n'obeit qu'à celle qu'il avoit autres fois. Cependant, quoyque sa volonté soit tousjours immanquable, et aille tousjours au meilleur, le mal, ou le moindre bien qu'il rebute, ne laisse pas d'être possible en soy; autrement la necessité du bien seroit geometrique (pour dire ainsi) ou metaphysique, et tout à fait absolue; la contingence des choses seroit detruite, et il n'y auroit point de choix. Mais cette maniere de necessité, qui ne detruit point la possibilité du contraire, n'a ce nom que par analogie; elle devient effective, non pas par la seule essence des choses, mais par ce qui est hors d'elles, et au dessus d'elles, savoir par la volonté de Dieu. Cette necessité est appelée morale, parce que chez le sage, necessaire et dû sont des choses equivalentes; et quand elle a tousjours son effect, comme elle l'a veritablement dans le sage parfait, c'est à dire en Dieu, on peut dire que c'est une necessité heureuse. Plus les creatures en approchent, plus elles approchent de la felicité parfaite. Aussi cette maniere de necessité n'est elle pas celle qu'on tache d'eviter, et qui detruit la moralité, les recompenses, les louanges. Car ce qu'elle porte n'arrive pas quoyqu'on fasse, et quoyqu'on veuille, mais parce qu'on le veut bien. Et une volonté, à laquelle il est naturel de bien choisir, merite le plus d'être louée: aussi portet-elle sa recompense avec elle, qui est le souverain bonheur. Et comme cette constitution de la Nature Divine donne une satisfaction entiere à celuy qui la possede, elle est aussi la meilleure et la plus souhaitable pour les creatures qui dependent toutes de Dieu. Si la volonté de Dieu n'avoit point pour regle le principe du meilleur, elle iroit au mal, ce qui seroit le pis; ou bien elle seroit indifferente en quelque façon au bien et au mal, et guidée par le hazard: mais une volonté qui se laisseroit tousjours aller au hazard, ne vaudroit gueres mieux pour le gouvernement de l'univers que le concours fortuit

des corpuscules, sans qu'il y eût aucune Divinité. Et quand même Dieu ne s'abandonneroit au hazard qu'en quelques cas, et en quelque maniere (comme il feroit, s'il n'alloit pas tousjours entierement au meilleur, et s'il étoit capable de preferer un moindre bien à un bien plus grand, c'est à dire un mal à un bien, puisque ce qui empêche un plus grand bien est un mal) il seroit imparfait, aussi bien que l'objet de son choix; il ne meriteroit point une confiance entiere; il agiroit sans raison dans un tel cas, et le gouvernement de l'univers seroit comme certains jeux mypartis entre la raison et la fortune. Et tout cela fait voir que cette objection, qu'on fait contre le choix du meilleur, pervertit les notions du libre et du necessaire, et nous represente le meilleur même comme mauvais: ce qui est malin, ou ridicule.

Reflexions sur l'ouvrage que M. Hobbes a publié en Anglois, de la Liberté, de la Necessité et du Hazard.

1. Comme la Question de la Necessité et de la Liberté, avec celles qui en dependent, a esté agitée autres fois entre le celebre Monsieur Hobbes et Monsieur Jean Bramhall Eveque de Derry, par des livres publiés de part et d'autre; j'ay crû à propos d'en donner une connoissance distincte (quoyque j'en aye déja fait mention plus d'une fois) d'autant plus que ces Ecrits de M. Hobbes n'ont paru qu'en Anglois jusqu'icy, et que ce qui vient de cet auteur contient ordinairement quelque chose de bon et d'ingenieux. L'Eveque de Derry et M. Hobbes s'étant rencontrés à Paris chez le Marquis, depuis Duc de Newcastle l'an 1646, entrerent en debat sur cette matiere. La dispute se passa avec assés de moderation; mais l'Eveque envoya un peu apres un Ecrit à Mylord Newcastle, et souhaita qu'il portât M. Hobbes à y repondre. Il repondit; mais il marqua en même temps qu'il desiroit qu'on ne publiât point sa reponse, parce qu'il croyoit que des personnes mal instruites peuvent abuser des dogmes comme les siens, quelques veritables qu'ils pourroient estre. Il arriva cependant que M. Hobbes en fit part luy même à un ami François, et permit qu'un jeune Anglois en fit la traduction en François en faveur de cet ami. Ce jeune homme garda une copie de l'original Anglois, et le publia depuis en Angleterre à l'insçû de l'auteur: ce qui obligea l'Eveque d'y repliquer, et M. Hobbes de dupliquer, et de publier toutes les pieces ensemble dans un livre de 348 pages imprimé à Londres l'an 1656 in 4. intitulé: Questions touchant la liberté, la necessité et le hazard, éclaircies et debattues entre le Docteur Bramhall Eveque de Derry et Thomas Hobbes de Malmesbury. Il y a

une edition posterieure de l'an 1684, dans un ouvrage intitulé Hobbs's Tripos, où l'on trouve son livre de la nature humaine, son traité du corps politique et son traité de la liberté et de la necessité ; mais le dernier ne contient ny la replique de l'Eveque, ny la duplique de l'auteur. Monsieur Hobbes raisonne sur cette matiere avec son esprit et sa subtilité ordinaire: mais c'est dommage que de part et d'autre on s'arreste à plusieurs petites chicanes, comme il arrive quand on est piqué au jeu. L'Eveque parle avec beaucoup de vehemence et en use avec quelque hauteur. Monsieur Hobbes de son costé n'est pas d'humeur à l'epargner, et temoigne un peu trop de mepris pour la Théologie, et pour les termes de l'Ecole, où l'Eveque paroist attaché.

2. Il faut avouer qu'il y a quelque chose d'etrange et d'insoutenable dans les sentimens de Monsieur Hobbes. Il veut que les doctrines touchant la Divinité dependent entierement de la determination du souverain, et que Dieu n'est pas plus cause des bonnes que des mauvaises actions des creatures. Il veut que tout ce que Dieu fait est juste, parce qu'il n'y a personne au dessus de luy qui le puisse punir et contraindre. Cependant il parle quelques fois comme si ce qu'on dit de Dieu n'estoit que des complimens, c'est à dire des expressions propres à l'honnorer, et non pas à le connoistre. Il temoigne aussi qu'il luy semble que les peines des mechans doivent cesser par leur destruction: c'est à peu pres le sentiment des Sociniens, mais il semble que les siens vont bien plus loin. Sa Philosophie, qui pretend que les corps seuls sont des substances, ne paroist gueres favorable à la providence de Dieu et à l'immortalité de l'ame. Il ne laisse pas de dire sur d'autres matieres des choses tres raisonnables. Il fait fort bien voir qu'il n'y a rien qui se fasse au hazard, ou plustost que le hazard ne signifie que l'ignorance des causes qui produisent l'effect et que pour chaque effect il faut un concours de toutes les conditions suffisantes, anterieures à l'evenement, dont il est visible que pas une ne peut manquer, quand l'evenement doit suivre, parce que ce sont des conditions; et que l'evenement ne manque pas non plus de suivre, quand elles se trouvent toutes ensemble, parce que ce sont des conditions suffisantes. Ce qui revient à ce que j'ay dit tant de fois, que tout arrive par des raisons determinantes, dont la connoissance, si nous l'avions, feroit connoistre en même temps pourquoy la chose est arrivée, et pourquoy elle n'est pas allée autrement.

3. Mais l'humeur de cet auteur qui le porte aux paradoxes, et le fait chercher à contrarier les autres, luy en a fait tirer des consequences et des expressions outrées et odieuses, comme si tout arrivoit par une necessité absolue. Au lieu que l'Eveque de Derry a fort bien remarqué dans sa reponse à l'article 35 pag. 327. qu'il ne s'ensuit qu'une necessité hypothetique, telle que nous accordons tous aux evenemens par rapport à la prescience de Dieu, pendant que M. Hobbes veut que même la prescience Divine seule suffiroit pour etablir une necessité absolue des evenemens: ce qui estoit aussi le sentiment de Wiclef, et même de Luther, lorsqu'il ecrivit de servo arbitrio, ou du moins ils parloient ainsi. Mais on reconnoist assés aujourdhuy que cette espece de necessité qu'on appelle hypothetique, qui vient de la prescience ou d'autres raisons anterieures, n'a rien dont on se doive allarmer: au lieu qu'il en seroit tout autrement, si la chose estoit necessaire par elle même, en sorte que le contraire impliquât contradiction. M. Hobbes ne veut pas non plus entendre parler d'une necessité morale, parce qu'en effect tout arrive par des causes physiques. Mais on a raison cependant de faire une grande difference entre la necessité qui oblige le sage à bien faire, qu'on appelle morale, et qui a lieu même par rapport de Dieu, et entre cette necessité aveugle, par laquelle Epicure, Straton, Spinosa, et peutestre M. Hobbes ont crû que les choses existoient sans intelligence et sans choix, et par consequent sans Dieu, dont en effect on n'auroit point besoin selon eux, puisque suivant cette necessité tout existeroit par sa propre essence, aussi necessairement qu'il faut que deux et trois fassent cinq. Et cette necessité est absolue, parce que tout ce qu'elle porte avec elle doit arriver, quoyqu'on fasse: au lieu que ce qui arrive par une necessité hypothetique, arrive ensuite de la supposition que cecy ou cela a esté prevu ou resolu, ou fait par avance; et que la necessité morale porte une obligation de raison, qui a tousjours son effect dans le sage. Cette espece de necessité est heureuse et souhaitable, lorsqu'on est porté par de bonnes raisons à agir comme l'on fait; mais la necessité aveugle et absolue renverseroit la pieté et la morale.

4. Il y a plus de raison dans le discours de M. Hobbes, lorsqu'il accorde que nos actions sont en nostre pouvoir, en sorte que nous faisons ce que nous voulons, quand nous en avons le pouvoir, et quand il n'y a point d'empêchement; et soutient pourtant que nos volitions mêmes ne

sont pas a nostre pouvoir, en telle sorte que nous puissions nous donner sans difficulté et suivant nostre bon plaisir, des inclinations et des volontés que nous pourrions desirer. L'Eveque ne paroist pas avoir pris garde à cette reflexion, que M. Hobbes aussi ne developpe pas assez. La verité est, que nous avons quelque pouvoir encor sur nos volitions, mais d'une maniere oblique, et non pas absolument et indifferemment. C'est ce qui a esté expliqué en quelques endroits de cet ouvrage. Enfin M. Hobbes montre, apres d'autres, que la certitude des evenemens et la necessité même, s'il y en avoit dans la maniere dont nos actions dependent des causes, ne nous empêcheroit point d'employer les deliberations, les exhortations, les blâmes et les louanges, les peines et les recompenses; puisqu'elles servent et portent les hommes à produire les actions, ou à s'en abstenir. Ainsi, si les actions humaines estoient necessaires, elles le seroient par ces moyens. Mais la verité est, que ces actions n'estant point necessaires absolument, et quoyqu'on fasse, ces moyens contribuent seulement à rendre les actions determinées et certaines, comme elles le sont en effect, leur nature faisant voir qu'elles sont incapables d'une necessité absolue. Il donne aussi une notion assés bonne de la liberté, en tant qu'elle est prise dans un sens general, commun aux substances intelligentes et non intelligentes, en disant qu'une chose est censée libre, quand la puissance qu'elle a n'est point empêchée par une chose externe. Ainsi l'eau qui est retenue par une digue, a la puissance de se repandre, mais elle n'a pas la liberté: au lieu qu'elle n'a point la puissance de s'elever au dessus de la digue, quoyque rien ne l'empêcheroit alors de se repandre, et que même rien d'exterieur ne l'empêche de s'elever si haut: mais il faudroit pour cela qu'elle même vint de plus haut, ou qu'elle même fût haussée par quelque crue d'eau. Ainsi un prisonnier manque de liberté, mais un malade manque de puissance, pour s'en aller.

5. Il y a dans la preface de M. Hobbes un abregé des points contestés, que je mettray icy, en adjoutant un mot de jugement. D'UN COTÉ (dit il) on soutient 1mo qu'il n'est pas dans le pouvoir present de l'homme de se choisir la volonté qu'il doit avoir presentement. Cela est BIEN dit, sur tout par rapport à la volonté presente: les hommes choisissent les objets par la volonté, mais ils ne choisissent point leur volontés presentes; elles viennent des raisons et des dispositions. Il est vray cependant, qu'on se peut chercher de nouvelles raisons et se

donner avec le temps de nouvelles dispositions; et par ce moyen on se peut encor procurer une volonté qu'on n'avoit pas, et qu'on ne pouvoit pas se donner sur le champ. Il en est (pour me servir de la comparaison de M. Hobbes luy même) comme de la faim, ou de la soif. Presentement il ne depend pas de ma volonté d'avoir faim, ou non; mais il depend de ma volonté de manger, ou de ne point manger: cependant pour le temps à venir, il depend de moy d'avoir faim, ou de m'empêcher de l'avoir à une pareille heure du jour, en mangeant par avance. C'est ainsi qu'il y a moyen d'eviter souvent de mauvaises volontés: et quoyque M. Hobbes dise dans sa replique n. 14. p. 138 que le style des loix est de dire, vous devés faire, ou vous ne devés point faire cecy ou cela; mais qu'il n'y a point de loy qui dise, vous le devés vouloir, ou vous ne le devés point vouloir; il est pourtant visible qu'il se trompe à l'egard de la loy de Dieu, qui dit, non concupisces, tu ne convoiteras pas: il est vray que cette defense ne regarde point les premiers mouvemens, qui sont involontaires. On soutient, 2. Que le hazard [chance en Anglois, casus en Latin] ne produit rien. C'est à dire, qu'il ne se produit rien sans cause ou raison. Fort BIEN, j'y consens, si l'on entend parler d'un hazard reel. Car la fortune et le hazard ne sont que des apparences, qui viennent de l'ignorance des causes, ou de l'abstraction qu'on en fait. 3. Que tous les evenemens ont leur causes necessaires. MAL: ils ont leur causes determinantes, par lesquelles on en peut rendre raison; mais ce ne sont point des causes necessaires. Le contraire pouvoit arriver, sans impliquer contradiction. 4. Que la volonté de Dieu fait la necessité de toutes choses. MAL: la volonté de Dieu ne produit que des choses contingentes, qui pouvoient aller autrement, le temps, l'espace et la matiere étant indifferens à toute sorte de figures et de mouvemens.

6. DE L'AUTRE COTÉ (selon luy) on soutient, 1. Que non seulement l'homme est libre (absolument) pour choisir ce qu'il veut faire, mais encor pour choisir ce qu'il veut vouloir. C'est MAL dit: on n'est pas maitre absolu de sa volonté, pour la changer sur le champ, sans se servir de quelque moyen ou adresse pour cela. 2. Quand l'homme veut une bonne action, la volonté de Dieu concourt avec la sienne, autrement non. C'est BIEN dit, pourveu qu'on l'entende que Dieu ne veut pas les mauvaises actions, quoyqu'il les veuille permettre, afin qu'il n'arrive point quelque chose qui seroit pire que ces

pechés. 3. Que la volonté peut choisir, si elle veut vouloir, ou non. MAL, par rapport à la volition presente. 4. Que les choses arrivent sans necessité par hazard. MAL: ce qui arrive sans necessité, n'arrive pas pour cela par hazard, c'est à dire sans causes et raisons. 5. Que nonobstant que Dieu prevoye qu'un evenement arrivera, il n'est pas necessaire qu'il arrive, Dieu prevoyant les choses, non pas comme futures et comme dans leur causes, mais comme presentes. Icy on commence BIEN, et l'on finit MAL. On a raison d'admettre la necessité de la consequence, mais on n'a point sujet icy de recourir à la question, comment l'avenir est present à Dieu: car la necessité de la consequence n'empêche point que l'evenement ou le consequent ne soit contingent en soy.

7. Nostre Auteur croit que la doctrine ressuscitée par Arminius, ayant esté favorisée en Angleterre par l'Archeveque Laud et par la Cour, et les promotions Ecclesiastiques considerables n'ayant esté que pour ceux de ce parti; cela a contribué à la revolte, qui a fait que l'Eveque et luy se sont rencontrés dans leur exil à Paris chez Mylord Newcastle, et qu'ils sont entrés en dispute. Je ne voudrois pas approuver toutes les demarches de l'Archeveque Laud, qui avoit du merite, et peutestre aussi de la bonne volonté, mais qui paroist avoir trop poussé les Presbyteriens. Cependant on peut dire que les revolutions, tant aux Pays-bas, que dans la Grande Bretagne, sont venues en partie de la trop grande intolerance des Rigides: et l'on peut dire que les defenseurs du Decret absolu ont esté pour le moins aussi rigides que les autres, ayant opprimé leur Adversaires en Hollande par l'autorité du Prince Maurice, et ayant fomenté les revoltes en Angleterre contre le Roy Charles I. Mais ce sont les defauts des hommes, et non pas ceux des dogmes. Leur adversaires ne les epargnent pas non plus, temoin la severité dont on en a usé en Saxe contre Nicolas Crellius, et le procedé des Jesuites contre le parti de l'Eveque d'Ypres.

8. M. Hobbes remarque, apres Aristote, qu'il y a deux sources des Argumens: la Raison et l'Autorité. Quant à la Raison, il dit qu'il admet les raisons tirées des attributs de Dieu, qu'il appelle argumentatifs, dont les notions sont concevables; mais il pretend qu'il y en a d'autres où l'on ne conçoit rien, et qui ne sont que des expressions par lesquelles nous pretendons l'honnorer. Mais je ne voy pas comment on puisse honnorer

Dieu par des expressions qui ne signifient rien. Peutestre que chez M. Hobbes, comme chez Spinosa, Sagesse, Bonté, Justice ne sont que fictions par rapport à Dieu et à l'Univers, la cause primitive agissant, selon eux, par la necessité de sa puissance, et non par le choix de sa sagesse: sentiment dont j'ay assés montré la fausseté. Il paroist que M. Hobbes n'a point voulu s'expliquer assés, de peur de scandaliser les gens; en quoy il est louable. C'est aussi pour cela, comme il le dit luy même, qu'il avoit desiré qu'on ne publiât point ce qui s'étoit passé à Paris entre l'Eveque et luy. Il adjoute qu'il n'est pas bon de dire qu'une action que Dieu ne veut point arrive, parce que c'est dire en effect que Dieu manque de pouvoir. Mais il adjoute encor en même temps, qu'il n'est pas bon non plus de dire le contraire, et de luy attribuer qu'il veut le mal, parce que cela n'est pas honnorable, et qu'il semble que c'est l'accuser de peu de bonté. Il croit donc qu'en ces matieres la verité n'est pas bonne à dire, et il auroit raison, si la verité estoit dans les opinions paradoxes qu'il soutient; car il paroist en effect que suivant le sentiment de cet Auteur, Dieu n'a point de bonté, ou plustost que ce qu'il appelle Dieu n'est rien que la nature aveugle de l'amas des choses materielles, qui agit selon les loix mathematiques, suivant une necessité absolue, comme les Atomes le font dans le systeme d'Epicure. Si Dieu estoit comme les Grands sont quelques fois icy bas, il ne seroit point convenable de dire toutes les verités qui le regardent; mais Dieu n'est pas comme un homme, dont il faut cacher souvent les desseins et les actions; au lieu qu'il est tousjours permis et raisonnable de publier les conseils et les actions de Dieu, parce qu'elles sont tousjours belles et louables. Ainsi les verités qui regardent la Divinité sont tousjours bonnes à dire, au moins par rapport au scandale; et l'on a expliqué, ce semble, d'une maniere qui satisfait la raison, et ne choque point la pieté, comment il faut concevoir que la volonté de Dieu a son effect, et concourt au peché, sans que sa sagesse ou sa bonté en souffrent.

9. Quant aux autorités tirées de la Sainte Ecriture, M. Hobbes les partage en trois sortes; les unes, dit il, sont pour moy, les autres sont neutres, et les troisiemes semblent estre pour mon adversaire. Les passages qu'il croit favorables à son sentiment sont ceux qui rapportent à Dieu la cause de nostre volonté. Comme Gen. XLV. 5. où Joseph dit à ses freres, ne vous affligés point, et n'ayés point de regret de ce que vous

m'avés vendu pour estre amené icy, puisque Dieu m'a envoyé devant vous, pour la conservation de vostre vie: et vers. 8. vous ne m'avés pas amené icy, mais Dieu. Et Dieu dit Exod. VII. 3. J'endurciray le coeur de Pharaon. Et Moyse dit Deuter. II. 30. Mais Sihon Roy de Hesbon ne voulut point nous laisser passer par son pays. Car l'Eternel ton Dieu avoit endurci son esprit et roidi son coeur, à fin de le livrer entre tes mains. Et David dit de Simei 2. Sam. XVI. 10. Qu'il maudisse, car l'Eternel luy a dit: Maudi David; et qui luy dira, pourquoy l'as tu fait? Et 1. Rois XII. 15. Le Roy (Roboam) n'ecouta point le peuple, car cela estoit conduit ainsi par l'Eternel. Job. XII. 16. C'est à luy qu'appartient tant celuy qui s'égare, que celuy qui le fait égarer. v. 17. Il met hors du sens les juges. v. 24. Il ôte le coeur aux chefs des peuples, et il les fait errer dans les deserts. v. 25. Il les fait chanceler comme des gens qui sont yvres. Dieu dit du Roy d'Assyrie Esay. X. 6. Je le depecheray contre le peuple, à fin qu'il fasse un grand pillage, et qu'il le rende foulé comme la boue des rues. Et Jeremie dit, Jerem. X. 23. Eternel, je connois que la voye de l'homme ne depend pas de luy, et quil n'est pas au pouvoir de l'homme qui marche d'adresser ses pas. Et Dieu dit Ezéch. III. 20. Si le juste se detourne de sa justice et commet l'iniquité, lorsque j'auray mis quelque achoppement devant luy, il mourra. Et le Sauveur dit, Jean. VI. 44. Nul ne peut venir à moy, si le Pere qui m'a envoyé ne le tire. Et S. Pierre Act. II. 23. Jesus ayant esté livré par le conseil defini et par la providence de Dieu, vous l'avés pris. Et Act. IV. 27. 28. Herodes et Ponce Pilate avec les Gentils et les peuples d'Israël se sont assemblés, pour faire toutes les choses que ta main et ton conseil avoient auparavant determinées devoir estre faites. Et S. Paul Rom. IX. 16. Ce n'est point du voulant, ny du courant, mais de Dieu qui fait misericorde. Et v. 18. Il fait donc misericorde à celuy à qui il veut, et il endurcit celuy qu'il veut. v. 19. Mais tu me diras, pourquoy se plaint il encor, car qui est ce qui peut resister à sa volonté? v. 20. Mais plustost, ô homme, qui es tu, toy qui contestes contre Dieu? La chose formée dirat-elle à celuy qui l'a formée, pourquoy m'as tu fait ainsi? Et 1. Cor.

IV. 7. Qui est ce qui met de la difference entre toy et un autre, et qu'as tu que tu n'ayes receu? Et 1. Cor. XII. 6. Il y a diversité d'operations, mais il y a un même Dieu qui opere toutes choses en tous. Et Ephes. II. 10. Nous sommes son ouvrage, estant creés en Jesus Christ à bonnes oeuvres, que Dieu a preparées, à fin que nous y marchions. Et Philipp. II. 13. C'est Dieu qui produit en vous et le vouloir et le parfaire, selon son bon plaisir. On peut adjouter à ces passages tous ceux qui font Dieu auteur de toute grace et de toutes les bonnes inclinations, et tous ceux qui disent que nous sommes comme morts dans le peché.

10. Voicy maintenant les passages neutres, selon M. Hobbes. Ce sont ceux où l'Ecriture Sainte dit que l'homme a le choix d'agir, s'il veut, ou de ne point agir, s'il ne veut point. Par exemple Deuter. XXX. 19. Je prens aujourdhuy à temoin le ciel et la terre contre vous, que j'ay mis devant toy la vie et la mort: choisi donc la vie, à fin que tu vives, toy et ta posterité. Et Jos. XXIV. 15. Choisissés aujourdhuy qui vous voulés servir. Et Dieu dit à Gad le prophete, 2. Sam. XXIV. 12. Va, dis à David: ainsi a dit l'Eternel: j'apporte trois choses contre toy; choisi l'une des trois, à fin que je te la fasse. Et Esay. VII. 16. Jusqu'à ce que l'enfant sache rejeter le mal, et choisir le bien. Enfin les passages que M. Hobbes reconnoist paroistre contraires à son sentiment, sont tous ceux où il est marqué que la volonté de l'homme n'est point conforme à celle de Dieu; comme Esay. V. 4. Qu'y avoit il plus à faire à ma vigne, que je ne luy aye fait? pourquoy ai je attendu qu'elle produisit des raisins, et elle a produit des grappes sauvages? Et Jerem. XIX. 5. Ils ont bati de hauts lieux à Bahal, pour bruler au feu leur fils pour holocaustes à Bahal, ce que je n'ay point commandé, et dont je n'ay point parlé, et à quoy je n'ay jamais pensé. Et Osée XIII. 9. O Israël, ta destruction vient de toy, mais ton aide est en moy. Et 1. Timoth. II. 4. Dieu veut que tous les hommes soyent sauvés, et qu'ils viennent à la connoissance de la verité. Il avoue pouvoir rapporter quantité d'autres passages, comme ceux qui marquent que Dieu ne veut point l'iniquité, qu'il veut le salut du pecheur, et generalement tous ceux qui font connoistre que Dieu commande le bien et defend le mal.

11. Il repond à ces passages que Dieu ne veut pas tousjours ce qu'il commande, comme lorsqu'il commanda à Abraham de sacrifier son fils; et que sa volonté revelée n'est pas tousjours sa volonté pleine ou son decret, comme lorsqu'il revela à Jonas que Ninive periroit dans quarante jours. Il adjoute aussi, que lorsqu'il est dit que Dieu veut le salut de tous, cela signifie seulement que Dieu commande que tous fassent ce qu'il faut pour estre sauvés: et que lorsque l'Ecriture dit que Dieu ne veut point le peché, cela signifie qu'il le veut punir. Et quant au reste, M. Hobbes le rapporte à des manieres de parler humaines. Mais on luy repondra, qu'il n'est pas digne de Dieu, que sa volonté revelée soit opposée à sa volonté veritable: que ce qu'il fit dire aux Ninivites par Jonas, estoit plustost une menace qu'une prediction, et qu'ainsi la condition de l'impenitence y estoit sous-entendue: aussi les Ninivites le prirent ils dans ce sens. On dira aussi, qu'il est bien vray que Dieu commandant à Abraham de sacrifier son fils, voulut l'obeissance, et ne voulut point l'action, qu'il empêcha apres avoir obtenu l'obeissance; car ce n'estoit pas une action qui meritât par elle même d'estre voulue. Mais qu'il n'en est pas de même dans les actions qu'il marque de vouloir positivement, et qui sont en effect dignes d'estre l'objet de sa volonté. Telle est la pieté, la charité, et toute action vertueuse que Dieu commande; telle est l'omission du peché, plus eloigné de la perfection divine, que toute autre chose. Il vaut donc mieux incomparablement expliquer la volonté de Dieu, comme nous l'avons fait dans cet ouvrage: ainsi nous dirons que Dieu, en vertu de sa souveraine bonté, a prealablement une inclination serieuse à produire, ou à voir et à faire produire tout bien et toute action louable, et à empêcher, ou à voir et à faire manquer tout mal, et toute action mauvaise: mais qu'il est determiné par cette même bonté, jointe à une sagesse infinie, et par le concours même de toutes les inclinations prealables et particulieres envers chaque bien, et envers l'empêchement de chaque mal, à produire le meilleur dessein possible des choses; ce qui fait sa volonté finale et decretoire: et que ce dessein du meilleur estant d'une telle nature, que le bien y doit estre rehaussé comme la lumiere par les ombrages de quelque mal, incomparablement moindre que ce bien, Dieu ne pouvoit point exclure ce mal, ny introduire certains biens exclus dans ce plan, sans faire du tort à sa supreme perfection; et que c'est pour cela qu'on doit dire qu'il a permis le peché d'autruy, parce qu'autre-

ment il auroit fait luy même une action pire que tout le peché des creatures.

12. Je trouve que l'Eveque de Derry a au moins raison de dire article XV. dans sa Replique p. 153, que le sentiment des adversaires est contraire à la pieté, lorsqu'ils rapportent tout au seul pouvoir de Dieu, et que M. Hobbes ne devoit point dire que l'honneur ou le culte est seulement un signe de la puissance de celuy qu'on honnore, puisqu'on peut encor et qu'on doit reconnoistre et honnorer la sagesse, la bonté, la justice et autres perfections. Magnos facile laudamus, bonos libenter. Que cette opinion qui depouille Dieu de toute bonté et de toute justice veritable, qui le represente comme un Tyran, usant d'un pouvoir absolu, independant de tout droit et de toute equité, et creant des millions de creatures pour estre malheureuses eternellement, et cela sans autre veue que celle de montrer sa puissance; que cette opinion, dis je, est capable de rendre les hommes tres mauvais, et que si elle estoit receue, il ne faudroit point d'autre diable dans le monde pour brouiller les hommes entre eux et avec Dieu, comme le Serpent fit en faisant croire à Eve que Dieu luy defendant le fruit de l'arbre ne vouloit point son bien. M. Hobbes tache de parer ce coup dans sa Duplique (p. 160) en disant que la bonté est une partie du pouvoir de Dieu, c'est à dire le pouvoir de se rendre aimable. Mais c'est abuser des termes par un faux fuyant, et confondre ce qu'il faut distinguer; et dans le fond, si Dieu n'a point en veue le bien des creatures intelligentes, s'il n'a point d'autres principes de la justice que son seul pouvoir qui le fait produire ou arbitrairement ce que le hazard luy presente, ou necessairement tout ce qui se peut, sans qu'il y ait du choix fondé sur le bien: comment peut il se rendre aimable? C'est donc la doctrine ou de la puissance aveugle, ou du pouvoir arbitraire, qui detruit la pieté: car l'une detruit le principe intelligent ou la providence de Dieu, l'autre luy attribue des actions qui conviennent au mauvais principe. La justice en Dieu, dit M. Hobbes (pag. 161) n'est autre chose que le pouvoir qu'il a, et qu'il exerce en distribuant des benedictions et des afflictions. Cette definition me surprend: ce n'est pas le pouvoir de les distribuer, mais la volonté de les distribuer raisonnablement, c'est à dire la bonté guidée par la sagesse, qui fait la justice de Dieu. Mais, dit il, la justice n'est pas en Dieu comme dans un homme, qui n'est juste que par l'observation des loix faites par son superieur.

M. Hobbes se trompe encor en cela, aussi bien que Monsieur Pufendorf qui l'a suivi: la justice ne depend point des loix arbitraires des superieurs, mais des regles eternelles de la sagesse et de la bonté, dans les hommes aussi bien qu'en Dieu. M. Hobbes pretend au même endroit, que la sagesse qu'on attribue à Dieu ne consiste pas dans une discussion logique du rapport des moyens aux fins, mais dans un attribut incomprehensible, attribué à une nature incomprehensible pour l'honnorer. Il semble qu'il veut dire, que c'est un je ne say quoy, attribué à un je ne say quoy, et même une qualité chimerique donnée à une substance chimerique, pour intimider et pour amuser les peuples par le culte qu'ils luy rendent. Car dans le fond, il est difficile que M. Hobbes ait une autre opinion de Dieu et de sa sagesse, puisqu'il n'admet que des substances materielles. Si M. Hobbes estoit en vie, je n'aurois garde de luy attribuer des sentimens qui luy pourroient nuire: mais il est difficile de l'en exemter: il peut s'estre ravisé dans la suite, car il est parvenu à un grand age, ainsi j'espere que ses erreurs n'auront point esté pernicieuses pour luy. Mais comme elles le pourroient estre à d'autres, il est utile de donner des avertissemens à ceux qui liront un auteur, qui d'ailleurs a beaucoup de merite, et dont on peut profiter en bien de manieres. Il est vray que Dieu ne raisonne pas, à proprement parler, en employant du temps comme nous, pour passer d'une verité à l'autre: mais comme il comprend tout à la fois toutes les verités et toutes leur liaisons, il connoist toutes les consequences, et il renferme eminemment en luy tous les raisonnemens que nous pouvons faire, et c'est pour cela même que sa sagesse est parfaite.

Remarques sur le Livre de l'origine du mal, publié depuis peu en Angleterre.

1. C'est dommage que M. Bayle n'ait vû que les recensions de ce bel Ouvrage, qui se trouvent dans les journaux, car en le lisant luy même et en l'examinant comme il faut, il nous auroit fourni une bonne occasion d'eclaircir plusieurs difficultés qui naissent et renaissent comme la teste de l'Hydre, dans une matiere où il est aisé de se brouiller, quand on n'a pas en veue tout le systeme, et quand on ne se donne pas la peine de raisonner avec rigueur. Car il faut savoir que la rigueur du raisonnement fait dans les matieres qui passent l'imagination, ce que les figures font dans la Geometrie, puisqu'il faut tousjours quelque chose qui puisse fixer l'attention, et rendre les meditations liées. C'est pourquoy lorsque ce Livre Latin, plein de savoir et d'elegance, imprimé premierement à Londres, et puis reimprimé à Breme, m'est tombé entre les mains, j'ay jugé que la dignité de la matiere et le merite de l'auteur exigeoient des considerations, que même des lecteurs me pourroient demander, puisque nous ne sommes de même sentiment que dans la moitié du sujet. En effect, l'ouvrage contenant cinq chapitres, et le cinquieme avec l'appendice egalant les autres en grandeur, j'ay remarqué que les quatre premiers où il s'agit du mal en general, et du mal physique en particulier, s'accordent assés avec mes principes (quelques endroits particuliers exceptés) et qu'ils developpent même quelques fois avec force et avec eloquence quelques points, où je n'avois fait que toucher, parce que M. Bayle n'y avoit point insisté. Mais le cinquieme chapitre avec ses sections (dont quelques unes egalent des chapitres entiers) parlant de la liberté et du Mal moral qui en depend, est bâti sur des principes opposés aux miens, et même souvent à ceux de M. Bayle, s'il y avoit moyen de luy en attribuer de fixes. Car ce cinquieme chapitre tend à faire voir (si cela se pouvoit) que la veri-

table Liberté depend d'une Indifference d'Equilibre, vague, entiere, et absolue, en sorte qu'il n'y ait aucune raison de se determiner, anterieure à la determination, ny dans celuy qui choisit, ny dans l'objet; et qu'on n'elise pas ce qui plait, mais qu'en elisant sans sujet, on fasse plaire ce qu'on elit.

2. Ce principe d'une Election sans cause et sans raison, d'une Election, dis je, depouillée du but de la Sagesse et de la Bonté, est consideré par plusieurs comme le grand privilege de Dieu et des substances intelligentes, et comme la source de leur liberté, de leur satisfaction, de leur morale et de leur bien ou mal. Et l'imagination de se pouvoir dire independant, non seulement de l'inclination, mais de la raison même en dedans, et du bien ou du mal au dehors, est peinte quelques fois de si belles couleurs, qu'on la pourroit prendre pour la plus excellente chose du monde, et cependant ce n'est qu'une imagination creuse, une suppression des raisons du caprice dont on se glorifie. Ce qu'on pretend est impossible, mais s'il avoit lieu, il seroit nuisible. Ce caractere imaginaire pourroit être attribué à quelque Don Juan dans un Festin de Pierre, et même quelque homme Romanesque pourroit en affecter les apparences et se persuader qu'il en a l'effect: mais il ne se trouvera jamais dans la nature une Election, où l'on ne soit porté par la representation anterieure du bien ou du mal, par des inclinations ou par des raisons; et j'ay tousjours defié les defenseurs de cette indifference absolue, d'en montrer un exemple. Cependant si je traite d'imaginaire cette Election où l'on se determine par rien, je n'ay garde de traiter les defenseurs de cette supposition, et sur tout nostre habile auteur, de chimeriques. Les Peripateticiens enseignent quelques opinions de cette nature, mais ce seroit la plus grande injustice du monde de vouloir mepriser pour cela un Occam, un Suisset, un Cesalpin, un Conringius, qui soutenoient encor quelques sentimens de l'Ecole, qu'on a reformés aujourdhuy.

3. Un de ces sentimens, mais ressuscité et introduit par la basse Ecole et dans l'Age des Chimeres, est l'indifference vague dans les elections, ou le hazard reel, imaginé dans les ames, comme si rien ne nous donnoit de l'inclination, lorsqu'on ne s'en apperçoit pas distinctement: et comme si un effect pouvoit être sans causes, lorsque ces causes sont imperceptibles: c'est à peu pres comme quelques uns ont nié les corpuscules insensibles, parce qu'ils ne les voyent point. Mais comme les philosophes modernes

ont reformé les sentimens de l'Ecole, en montrant selon les loix de la nature corporelle, qu'un corps ne sauroit être mis en mouvement que par le mouvement d'un autre qui le pousse: de même il faut juger que nos Ames (en vertu des loix de la nature spirituelle) ne sauroient être mues que par quelque raison du bien ou du mal; lors même que la connoissance distincte n'en sauroit être demelée, à cause d'un concours d'une infinité de petites perceptions qui nous rendent quelques fois joyeux, chagrins, et differemment disposés, et nous font plus gouter une chose que l'autre, sans qu'on puisse dire pourquoy. Platon, Aristote, et même Thomas d'Acquin, Durand, et autres scholastiques des plus solides, raisonnent là dessus comme le commun des hommes, et comme des gens non prevenus ont tousjours fait. Ils mettent la liberté dans l'usage de la raison et des inclinations, qui font choisir ou rebuter les objets, et ils prennent pour constant que nostre volonté est portée à ses elections par les biens ou les maux, vrais ou apparens, qu'on conçoit dans les objets. Mais enfin quelques philosophes un peu trop subtils ont tiré de leur alembic une notion inexplicable d'une election independante de quoy que ce soit, qui doit faire merveilles pour resoudre toutes les difficultés. Mais elle même donne d'abord dans une des plus grandes, en choquant le grand principe du raisonnement, qui nous fait tousjours supposer que rien ne se fait sans quelque cause ou raison suffisante. Comme l'Ecole oublioit souvent l'application de ce grand principe, en admettant certaines qualités occultes primitives, il ne faut point s'etonner si cette fiction de l'indifference vague y a trouvé de l'applaudissement, et si même des excellens hommes en ont eté imbus. Nostre auteur, desabusé d'ailleurs de beaucoup d'erreurs de l'Ecole vulgaire, donne encor dans cette fiction; mais il est sans doute un des plus habiles qui l'ait encor soutenue.

Si Pergama dextra
Defendi possent, etiam hac defensa fuissent.

Il luy donne le meilleur tour possible, et ne la montre que de son beau côté. Il sait depouiller la spontaneité et la raison de leur avantages, et les donne tous à l'indifference vague: ce n'est que par cette indifference qu'on est actif, qu'on resiste aux passions, qu'on plait à son choix, qu'on est heureux: et il semble qu'on seroit miserable, si quelque heureuse necessité nous obligeoit à bien choisir. Nostre auteur avoit dit de belles choses sur l'origine et sur les raisons des maux naturels: il n'avoit qu'à

appliquer les mêmes principes au mal moral, d'autant qu'il juge luy même que le mal moral devient un mal par les maux physiques qu'il cause ou tend à causer. Mais je ne say comment il a crû que ce seroit degrader Dieu et les hommes s'ils devoient être assujettis à la raison; qu'ils en deviendroient tous passifs, et ne seroient point contens d'eux mêmes; enfin que les hommes n'auroient rien à opposer aux malheurs qui leur viennent de dehors, s'ils n'avoient en eux ce beau privilege de rendre les choses bonnes ou tolerables en les choisissant, et de changer tout en or, par l'attouchement de cette faculté surprenante.

4. Nous l'examinerons plus distinctement dans la suite; mais il sera bon de profiter auparavant des excellentes pensées de nostre Auteur sur la Nature des choses, et sur les maux naturels: d'autant qu'il y a quelques endroits où nous pourrons aller un peu plus avant: nous entendrons mieux aussi par ce moyen toute l'oeconomie de son systeme. Le chapitre premier contient les principes. L'auteur appelle substance un être dont la notion ne renferme point l'existence d'un autre. Je ne say s'il y en a de tels parmy les creatures, à cause de la liaison des choses; et l'exemple d'un flambeau de cire n'est point l'exemple d'une substance, non plus que le seroit celuy d'un essaim d'abeilles. Mais on peut prendre les termes dans un sens etendu. Il observe fort bien qu'apres tous les changemens de la Matiere, et apres toutes les qualités dont elle peut être depouillée, il reste l'etendue, la mobilité, la divisibilité et la resistance. Il explique aussi la nature des notions, et donne à entendre que les universaux ne marquent que les ressemblances qui sont entre les individus; que nous ne concevons par idées que ce qui est connu par une sensation immediate, et que le reste ne nous est connu que par des rapports à ces idées. Mais lorsqu'il accorde que nous n'avons point d'idée de Dieu, de l'esprit, de la substance, il ne paroist pas avoir assés observé que nous nous appercevons immediatement de la Substance et de l'Esprit, en nous appercevant de nous mêmes; et que l'idée de Dieu est dans la nostre par la suppression des limites de nos perfections, comme l'etendue prise absolument est comprise dans l'idée d'un globe. Il a raison aussi de soutenir que nos idées simples au moins sont innées, et de rejeter la Table rase d'Aristote, et de M. Lock; mais je ne saurois luy accorder que nos idées n'ont gueres plus de rapport aux choses, que les paroles poussées dans l'air, ou que les ecritures tracées sur le papier, en

ont à nos idées; et que les rapports des sensations sont arbitraires et *ex instituto*, comme les significations des mots. J'ay déja marqué ailleurs pourquoy je ne suis point en cela d'accord avec nos Cartesiens.

5. Pour passer jusqu'à la Cause premiere, l'auteur cherche un *Criterion*, une marque de la verité, et il la fait consister dans cette force, par laquelle nos propositions internes, lorsqu'elles sont evidentes, obligent l'entendement à leur donner son consentement: c'est par là (dit il) que nous adjoutons foy aux sens; il fait voir que la marque des Cartesiens, savoir une perception claire et distincte, a besoin d'une nouvelle marque pour faire discerner ce qui est clair et distinct, et que la convenance ou la disconvenance des idées (ou plustost des termes, comme on parloit autres fois) peut encor être trompeuse, parce qu'il y a des convenances reelles et apparentes. Il paroist reconnoitre même que la force interne, qui nous oblige à donner nostre *assentiment*, est encor sujette à caution, et peut venir des prejugés enracinés. C'est pourquoy il avoue que celuy qui fourniroit un autre Criterion, auroit trouvé quelque chose de fort utile au genre humain. J'ay taché d'expliquer ce Criteron dans un petit discours sur la Verité et les Idées, publié en 1684, et quoyque je ne me vante point d'y avoir donné une nouvelle decouverte, j'espere d'avoir developpé des choses qui n'étoient connues que confusement. Je distingue entre les Verités de Fait et les Verités de Raison. Les verités de fait ne peuvent être verifiées que par leur confrontation avec les verités de raison, et par leur reduction aux perceptions immediates qui sont en nous, et dont S. Augustin et M. Descartes ont fort bien reconnu qu'on ne sauroit douter, c'est à dire, nous ne saurions douter que nous pensons, et même que nous pensons telles ou telles choses. Mais pour juger si nos apparitions internes ont quelque realité dans les choses, et pour passer des pensées aux objets, mon sentiment est, qu'il faut considerer si nos perceptions sont bien liées entre elles et avec d'autres que nous avons eues, en sorte que les regles des Mathematiques et autres verités de raison y ayent lieu: en ce cas, on doit les tenir pour reelles, et je crois que c'est l'unique moyen de les distinguer des imaginations, des songes, et des visions. Ainsi la verité des choses hors de nous ne sauroit être reconnue que par la liaison des phenomenes. Le Criterion des Verités de Raison, ou qui viennent des *Conceptions*, consiste dans un usage exact des regles de

la Logique. Quant aux idées ou Notions, j'appelle Reelles toutes celles dont la possibilité est certaine, et les definitions qui ne marquent point cette possibilité, ne sont que nominales. Les Geometres versés dans une bonne Analyse, savent la difference qu'il y a en cela entre les proprietés par lesquelles on peut definir quelque ligne ou figure. Nostre habile auteur n'est pas allé si avant peutêtre; on voit cependant par tout ce que nous venons de rapporter de luy cy dessus, et par ce qui suit, qu'il ne manque point de profondeur ny de meditation.

6. Apres cela, il va examiner si le Mouvement, la Matiere et l'Espace viennent d'eux mêmes, et pour cet effect, il considere s'il y a moyen de concevoir qu'ils n'existent point; et il remarque ce privilege de Dieu, qu'aussitôt qu'on suppose qu'il existe, il faut admettre qu'il existe necessairement. C'est un corollaire d'une remarque que j'ay faite dans le petit Discours cité cy dessus, savoir, qu'aussitôt qu'on admet que Dieu est possible, il faut admettre qu'il existe necessairement. Or, aussitôt qu'on admet que Dieu existe, on admet qu'il est possible. Donc aussitôt qu'on admet que Dieu existe, il faut admettre qu'il existe necessairement. Or ce privilege n'appartient pas aux trois choses dont nous venons de parler. L'Auteur juge aussi particulierement du mouvement, qu'il ne suffit point de dire, avec M. Hobbes, que le mouvement present vient d'un mouvement anterieur, et celuycy encor d'un autre, et ainsi à l'infini. Car, remontés tant qu'il vous plaira, vous n'en serés pas plus avancé, pour trouver la raison qui fait qu'il y a du mouvement dans la matiere. Il faut donc que cette raison soit au dehors de cette suite, et quand il y auroit un mouvement eternel, il demanderoit un moteur eternel: comme les rayons du soleil, quand ils seroient eternels avec le soleil, ne laisseroient pas d'avoir leur cause eternelle dans le soleil. Je suis bien aise de rapporter ces raisonnemens de nostre habile auteur, à fin qu'on voye de quelle importance est, selon luy même, le principe de la Raison suffisante. Car s'il est permis d'admettre quelque chose dont on reconnoist qu'il n'y a aucune raison, il sera facile à un Athée de ruiner cet argument, en disant, qu'il n'est point necessaire qu'il y ait une raison suffisante de l'existence du mouvement. Je ne veux point entrer dans la discussion de la Realité et de l'Eternité de l'Espace, de peur de me trop eloigner de nostre sujet. Il suffit de rapporter que l'auteur juge qu'il peut être aneanti par la puissance Divine, mais tout entier et non pas

par parties; et que nous pourrions exister seuls avec Dieu, quand il n'y auroit ny espace ny matiere, puisque nous ne renfermons point en nous la notion de l'existence des choses externes. Il donne aussi à considerer, que dans les sensations des sons, des odeurs et des saveurs, l'idée de l'espace n'est point renfermée. Mais quelque jugement qu'on fasse de l'espace, il suffit qu'il y a un Dieu, cause de la matiere et du mouvement, et enfin de toutes choses. L'auteur croit que nous pouvons raisonner de Dieu comme un aveugle né raisonneroit de la lumiere. Mais je tiens qu'il y a quelque chose de plus en nous, car nostre lumiere est un rayon de celle de Dieu. Apres avoir parlé de quelques attributs de Dieu, l'Auteur reconnoist que Dieu agit pour une fin, qui est la communication de sa bonté, et que ses ouvrages sont bien disposés. Enfin il conclut ce chapitre comme il faut, en disant que Dieu creant le monde, a eu soin de luy donner la plus grande convenance des choses, la plus grande commodité des êtres doués de sentiment, et la plus grande compatibilité des appetits qu'une puissance, sagesse et bonté infinies et combinées pouvoient produire: et il adjoute que s'il y est resté neantmoins quelque mal, il faut juger que ces perfections divines infinies ne pouvoient (j'aimerois mieux dire, ne devoient) point l'en ôter.

7. Le chapitre II. fait l'Anatomie du Mal. Il le divise comme nous en metaphysique, physique et moral. Le Mal metaphysique est celuy des imperfections; le Mal physique consiste dans les douleurs et autres incommodités semblables; et le Mal moral dans les pechés. Tous ces maux se trouvent dans l'ouvrage de Dieu: et Lucrece en a conclu, qu'il n'y a point de providence, et il a nié que le monde puisse être un effect de la Divinité:

Naturam rerum divinitus esse creatam;

parce qu'il y a tant de fautes dans la nature des choses,

quoniam tanta stat praedita culpa.

D'autres ont admis deux Principes, l'un bon, l'autre mauvais; et il y a eu des gens qui ont crû la difficulté insurmontable, en quoy nostre auteur paroist avoir eu M. Bayle en veue. Il espere de montrer dans son ouvrage, que ce n'est point un noeud Gordien, qui ait besoin d'être coupé; et il a raison de dire que la puissance, la sagesse et la bonté de Dieu ne seroient point infinies et parfaites dans leur exercice, si ces maux avoient eté bannis. Il commence par le mal d'imperfection dans le Chapitre III.

et remarque apres S. Augustin, que les Creatures sont imparfaites, puisqu'elles sont tirées du Neant: au lieu que Dieu produisant une substance parfaite de son propre fond, en auroit fait un Dieu; ce qui luy donne occasion de faire une petite digression contre les Sociniens. Mais quelqu'un dira, pourquoy Dieu ne s'est il point abstenu de la production des choses, plustost que d'en faire d'imparfaites? L'auteur repond fort bien, que l'abondance de la bonté de Dieu en est la cause. Il y a voulu se communiquer aux depens d'une delicatesse que nous nous imaginons en Dieu, en nous figurant que les imperfections le choquent. Ainsi il a mieux aimé qu'il y eût l'imparfait, que le rien. Mais on auroit pu adjouter, que Dieu a produit en effect le tout le plus parfait qui se pouvoit, et dont il a eu sujet d'être pleinement content, les imperfections des parties servant à une plus grande perfection dans l'entier. Aussi remarquet-on un peu apres, que certaines choses pouvoient être mieux faites, mais non pas sans d'autres incommodités nouvelles, et peutêtre plus grandes. Ce peutêtre pouvoit être omis: l'auteur aussi posant pour certain, et avec raison, à la fin du chapitre, qu'il est de la bonté infinie de choisir le meilleur, il en a pu tirer cette consequence un peu auparavant, que les choses imparfaites seront jointes aux plus parfaites, lors qu'elles n'empêcheront point qu'il y en ait des dernieres tout autant qu'il se peut. Ainsi les corps ont eté creés aussi bien que les esprits, puisque l'un ne fait point obstacle à l'autre; et l'ouvrage de la matiere n'a pas eté indigne du grand Dieu, comme ont crû des anciens heretiques, qui ont attribué cet ouvrage à un certain Demogorgon.

8. Venons au Mal Physique, dont il est parlé dans le Chapitre IVme. Nostre celebre Auteur, apres avoir remarqué que le Mal Metaphysique, c'est à dire l'imperfection, vient du Neant, juge que le Mal Physique, c'est à dire l'incommodité, vient de la matiere, ou plustost de son mouvement, car sans le mouvement la matiere seroit inutile; et même il faut qu'il y ait de la contrarieté dans ces mouvemens; autrement, si tout alloit ensemble du même côté, il n'y auroit point de varieté, ny de generation. Mais les mouvemens qui font les generations, font aussi les corruptions, puisque de la varieté des mouvemens nait le choc des corps, par lequel ils sont souvent dissipés et detruits. Cependant l'auteur de la nature, pour rendre les corps plus durables, les a distribués en systemes, dont ceux que nous connoissons sont composés de globes lumineux et

opaques, d'une maniere si belle et si propre à faire connoitre et admirer ce qu'ils renferment, que nous ne saurions rien concevoir de plus beau. Mais le comble de l'ouvrage étoit la structure des animaux, à fin qu'il y eût par tout des creatures capables de connoissance,

Ne regio foret ulla suis animalibus orba.

Nostre judicieux auteur croit que l'air, et même l'ether le plus pur, ont leur habitans aussi bien que l'eau et la terre. Mais quand il y auroit des endroits sans animaux, ces endroits pourroient avoir des usages necessaires pour d'autres endroits qui sont habités, comme par exemple les montagnes, qui rendent la surface de nostre globe inegale, et quelques fois deserte et sterile, sont utiles pour la production des rivieres et des vents: et nous n'avons point sujet de nous plaindre des sables et des marais, puisqu'il y a tant d'endroits qui restent encor à cultiver. Outre qu'il ne faut point s'imaginer que tout soit fait pour l'homme seul: et l'auteur est persuadé, non seulement qu'il y a des Esprits purs, mais aussi qu'il y a des animaux immortels approchans de ces Esprits, c'est à dire des animaux dont les ames soyent jointes à une matiere etherienne et incorruptible. Mais il n'en est pas de même des animaux dont le corps est terrestre, composé de tuyaux et de fluides qui y circulent, et dont le mouvement cesse par la rupture des vaisseaux: ce qui fait croire à l'auteur que l'immortalité accordée à Adam, s'il avoit eté obeissant, n'a pas eté un effect de sa nature, mais de la grace de Dieu.

9. Or il étoit necessaire pour la conservation des animaux corruptibles qu'ils eussent des marques qui leur fissent connoitre un danger present, et leur donnassent l'inclination de l'eviter. C'est pourquoy ce qui est sur le point de causer une grande lesion, doit causer la douleur auparavant, qui puisse obliger l'animal à des efforts capables de repousser ou de fuir la cause de cette incommodité, et de prevenir un plus grand mal. L'horreur de la mort sert aussi à l'eviter: car si elle n'étoit point si laide, et si les solutions de la continuité n'étoient point si douloureuses, bien souvent les animaux ne se soucieroient point de perir, ou de laisser perir les parties de leur corps, et les plus robustes auroient de la peine à subsister un jour entier.

Dieu a donné aussi la faim et la soif aux animaux, pour les obliger de se nourrir et de s'entretenir, en remplaçant ce qui s'use et qui s'en va insensiblement. Ces appetits servent aussi pour les porter au travail,

à fin d'acquerir une nourriture convenable à leur constitution et propre à leur donner de la vigueur. Il a même eté trouvé necessaire par l'auteur des choses, qu'un animal bien souvent servit de nourriture à un autre, ce qui ne le rend guere plus malheureux, puisque la mort causée par les maladies a coûtume d'être autant et plus douloureuse qu'une mort violente; et ces animaux sujets à être la proye des autres, n'ayant point la prevoyance ny le soin de l'avenir, n'en vivent pas moins en repos, lorsqu'ils sont hors du danger. Il en est de même des inondations, des tremblemens de terre, des coups de foudre, et d'autres desordres, que les bêtes brutes ne craignent point, et que les hommes n'ont point sujet de craindre ordinairement, puisqu'il y en a peu qui en souffrent.

10. L'auteur de la nature a compensé ces maux et autres qui n'arrivent que rarement, par mille commodités ordinaires et continuelles. La faim et la soif augmentent le plaisir qu'on trouve en prenant de la nourriture. Le travail moderé est un exercice agreable des puissances de l'animal; et le sommeil est encor agreable d'une maniere toute opposée, en retablissant les forces par le repos. Mais un des plaisirs les plus vifs est celuy qui porte les animaux à la propagation. Dieu ayant pris soin de procurer que les especes fussent immortelles, puisque les individus ne le sauroient être icy bas, il a voulu aussi que les animaux eussent une grande tendresse pour leur petits, jusqu'à s'exposer pour leur conservation. De la Douleur et de la Volupté naissent la Crainte, la Cupidité, et les autres passions utiles ordinairement, quoyqu'il arrive par accident qu'elles tournent quelques fois au mal: il en faut dire autant des poisons, des maladies epidemiques, et d'autres choses nuisibles, c'est à dire que ces sont des suites indispensables d'un systeme bien conçu. Pour ce qui est de l'ignorance et des erreurs, il faut considerer que les Creatures les plus parfaites ignorent beaucoup sans doute, et que les connoissances ont coûtume d'être proportionnées aux besoins. Cependant il est necessaire qu'on soit sujet à des cas qui ne sauroient être prevûs, et ces sortes d'accidens sont inevitables. Il faut souvent qu'on se trompe dans son jugement, parce qu'il n'est point tousjours permis de le suspendre jusqu'à une discussion exacte. Ces inconveniens sont inseparables du systeme des choses: il faut qu'elles se ressemblent bien souvent dans une certaine situation, et que l'une puisse être prise pour l'autre. Mais les erreurs inevitables ne sont pas les plus ordinaires, ny les plus pernicieuses.

Celles qui nous causent le plus de mal ont coûtume de venir de nostre faute; et par consequent on auroit tort de prendre sujet des maux naturels, de s'ôter la vie, puisqu'on trouve que ceux qui l'ont fait y ont eté portés ordinairement par des maux volontaires.

11. Apres tout, on trouve que tous ces maux, dont nous avons parlé, viennent par accident de bonnes causes; et il y a lieu de juger par tout ce que nous connoissons, de tout ce que nous ne connoissons pas, qu'on n'auroit pu les retrancher sans tomber dans des inconveniens plus grands. Et pour le mieux reconnoitre, l'auteur nous conseille de concevoir le Monde, comme un grand bâtiment. Il faut qu'il y ait non seulement des appartemens, des salles, des galleries, des jardins, des grottes, mais encor la cuisine, la cave, la basse court, des etables, des egousts. Ainsi il n'auroit pas eté à propos de ne faire que des soleils dans le monde, ou de faire une terre toute d'or et de diamans, mais qui n'auroit point eté habitable. Si l'homme avoit eté tout oeil ou tout oreille, il n'auroit point eté propre à se nourrir. Si Dieu l'avoit fait sans passions, il l'auroit fait stupide: et s'il l'avoit voulu faire sans erreur, il auroit fallu le priver des sens, ou le faire sentir autrement que par des organes, c'est à dire, il n'y auroit point eu d'homme. Nostre savant Auteur remarque icy un sentiment que des Histoires sacrées et profanes paroissent enseigner, savoir que les bêtes feroces, les plantes venimeuses et autres natures qui nous sont nuisibles, ont eté armées contre nous par le peché. Mais comme il ne raisonne icy que suivant les principes de la raison, il met à part ce que la revelation peut enseigner. Il croit cependant, qu'Adam n'auroit eté exemté des maux naturels (s'il avoit eté obeissant) qu'en vertu de la grace Divine et d'un pacte fait avec Dieu; et que Moyse ne marque expressement qu'environ sept effects du premier peché. Ces effects sont:

1. La revocation du don gracieux de l'immortalité.

2. La sterilité de la terre, qui ne devoit plus être fertile par elle même, qu'en herbes mauvaises ou peu utiles.

3. Le travail rude qu'il faudroit employer pour se nourrir.

4. L'assujettissement de la femme à la volonté du mari.

5. Les douleurs de l'enfantement.

6. L'inimitié entre l'homme et le serpent.

7. Le bannissement de l'homme du lieu delicieux, où Dieu l'avoit placé.

Mais il croit que plusieurs de nos maux viennent de la necessité de la matiere, sur tout depuis la soustraction de la grace; outre qu'il semble à l'auteur qu'apres nostre exil l'immortalité nous seroit à charge, et que c'est peutêtre plus pour nostre bien, que pour nous punir, que l'arbre de la vie nous est devenu inaccessible. Il y a par cy par là quelque chose à dire, mais le fond du Discours de nostre Auteur sur l'origine des Maux est plein de bonnes et solides reflexions, dont j'ay jugé à propos de profiter. Maintenant il faudra venir au sujet qui est en controverse entre nous, c'est à dire à l'explication de la nature de la Liberté.

12. Le savant Auteur de cet ouvrage de l'origine du Mal, se proposant d'expliquer celle du Mal Moral dans le cinquieme chapitre, qui fait la moitié de tout le Livre, croit qu'elle est toute differente de celle du mal physique qui consiste dans l'imperfection inevitable des creatures. Car, comme nous verrons tantôt, il luy paroist que le Mal moral vient plustost de ce qu'il appelle une perfection, et que la creature a commun, selon luy, avec le Createur, c'est à dire, dans le pouvoir de choisir sans aucun motif, et sans aucune cause finale ou impulsive. C'est un paradoxe bien grand, de soutenir que la plus grande imperfection, c'est à dire le peché, vienne de la perfection même; mais ce n'est pas un moindre paradoxe, de faire passer pour une perfection la chose du monde la moins raisonnable, dont l'avantage seroit d'être privilegiée contre la Raison. Et dans le fond, bien loin que ce soit montrer la source du mal moral, c'est vouloir qu'il n'y en ait aucune. Car si la volonté se determine sans qu'il y ait rien, ny dans la personne qui choisit, ny dans l'objet qui est choisi, qui puisse porter au choix, il n'y aura aucune cause ny raison de cette election: et comme le mal moral consiste dans le mauvais choix, c'est avouer que le mal moral n'a point de source du tout. Ainsi dans les regles de la bonne metaphysique, il faudroit qu'il n'y eût point de Mal Moral dans la nature; et aussi par la même raison, il n'y auroit point de Bien Moral non plus, et toute la moralité seroit detruite. Mais il faut ecouter nostre habile Auteur, à qui la subtilité d'un sentiment soutenu par des philosophes celebres de l'Ecole, et les ornemens qu'il y a adjoutés luy même par son esprit et par son eloquence, ont caché les grands inconveniens qu'il renferme. En expliquant l'Etat de la Question, il partage les auteurs en deux partis: Les uns (dit il) se contentent de dire que la liberté de la volonté est exemte de la contrainte externe; et les autres

soutiennent qu'elle est encor exemte de la necessité interne. Mais cette explication ne suffit pas, à moins qu'on ne distingue la necessité absolue et contraire à la moralité, de la necessité hypothetique et de la necessité morale, comme nous l'avons déja expliqué en plusieurs endroits.

13. La Section premiere de ce Chapitre doit faire connoitre la nature des Elections. L'auteur expose premierement le sentiment de ceux qui croyent que la volonté est portée par le jugement de l'entendement, ou par des inclinations anterieures des appetits, à se determiner pour le parti qu'elle prend. Mais il mêle ces auteurs avec ceux qui soutiennent que la volonté est portée à sa resolution par une necessité absolue, et qui pretendent que la personne qui veut, n'a aucun pouvoir sur ses volitions, c'est à dire qu'il mêle un Thomiste avec un Spinosiste. Il se sert des aveus et des declarations odieuses de M. Hobbes et de ses semblables, pour en charger ceux qui en sont infiniment eloignés, et qui prennent grand soin de les refuter: et il les en charge, parce qu'ils croyent comme M. Hobbes, et comme tout le monde (quelques Docteurs exceptés qui s'enveloppent dans leur propres subtilités) que la volonté est mue par la representation du bien et du mal: d'où il leur impute qu'il n'y a donc point de contingence, et que tout est lié par une necessité absolue. C'est aller bien viste en raisonnement; cependant il adjoute encor qu'à proprement parler il n'y aura point de mauvaise volonté, puisqu'ainsi tout ce qu'on y pourroit trouver à redire seroit le mal qu'elle peut causer, ce qui (dit il) est eloigné de la notion commune, le monde blâmant les mechans, non parce qu'ils nuisent, mais parce qu'ils nuisent sans necessité; il tient ainsi que les mechans seroient seulement malheureux, et nullement coupables; qu'il n'y auroit point de difference entre le mal physique et le mal moral, puisque l'homme luy même ne seroit point la vraye cause d'une action qu'il ne pourroit point eviter; que les malfaiteurs ne seroient point blâmés ny maltraités, parce qu'ils le meritent, mais parce que cela peut detourner les gens du mal, et que ce seroit pour cette raison seulement qu'on gronderoit un fripon, et non pas un malade, parce que les reproches et les menaces peuvent corriger l'un, et ne peuvent point guerir l'autre; que les chastimens, suivant cette doctrine, n'auroient pour but que l'empêchement du mal futur, sans quoy la seule consideration du mal déja fait ne suffiroit point pour punir; et que de même, la reconnoissance auroit pour but unique, de procurer un bienfait nouveau,

sans quoy la seule consideration du bienfait passé n'en fourniroit pas une raison suffisante. Enfin l'auteur croit que si cette doctrine qui derive la resolution de la Volonté de la representation du bien et du mal, étoit veritable, il faudroit desesperer de la felicité humaine, puisqu'elle ne seroit point en nostre pouvoir, et dependroit des choses qui sont hors de nous. Or comme il n'y a pas lieu d'esperer que les choses de dehors se reglent et s'accordent suivant nos souhaits, il nous manquera tousjours quelque chose, et il y aura tousjours quelque chose de trop. Toutes ces consequences ont lieu, selon luy, encor contre ceux qui croyent que la volonté se determine suivant le dernier jugement de l'entendement: opinion qu'il croit depouiller la volonté de son droit et rendre l'ame toute passive. Et cette accusation va contre une infinité d'auteurs graves et approuvés, qui sont mis icy dans la même classe avec M. Hobbes et Spinosa, et avec quelques autres auteurs reprouvés, dont la doctrine est jugée odieuse et insupportable. Pour moy, je n'oblige point la volonté de suivre tousjours le jugement de l'entendement, parce que je distingue ce jugement des motifs qui viennent des perceptions et inclinations insensibles. Mais je tiens que la volonté suit tousjours la plus avantageuse representation, distincte ou confuse, du Bien et du Mal, qui resulte des Raisons, Passions et Inclinations, quoyqu'elle puisse aussi trouver des motifs pour suspendre son jugement. Mais c'est tousjours par motifs qu'elle agit.

14. Il faudra repondre à ces objections contre nostre sentiment, avant que de passer à l'etablissement de celuy de l'auteur. L'origine de la meprise des adversaires vient de ce qu'on confond une consequence necessaire par une necessité absolue, dont le contraire implique contradiction, avec une consequence qui n'est fondée que sur des verités de convenance, et qui ne laisse pas de reussir, c'est à dire qu'on confond ce qui depend du principe de contradiction, qui fait les verités necessaires et indispensables, avec ce qui depend du principe de la Raison suffisante, qui a lieu encor dans les Verités contingentes. J'ay déja donné ailleurs cette remarque, qui est une des plus importantes de la philosophie, en faisant considerer qu'il y a deux Grands Principes: savoir celuy des Identiques ou de la contradiction, qui porte que de deux enonciations contradictoires, l'une est vraye, et l'autre fausse; et celuy de la Raison suffisante, qui porte qu'il n'y a point d'enonciation veritable dont celuy qui auroit toute la connoissance necessaire pour l'entendre parfaitement,

ne pourroit voir la raison. L'un et l'autre Principe doit avoir lieu non seulement dans les verités necessaires, mais encor dans les contingentes, et il est necessaire même que ce qui n'a aucune raison suffisante n'existe point. Car l'on peut dire en quelque façon, que ces deux principes sont renfermés dans la definition du Vray et du Faux. Cependant, lors qu'en faisant l'analyse de la verité proposée, on la voit dependre des verités dont le contraire implique contradiction, on peut dire qu'elle est absolument necessaire. Mais lors que poussant l'analyse tant qu'il vous plaira, on ne sauroit jamais parvenir à de tels elemens de la verité donnée, il faut dire qu'elle est contingente, et qu'elle a son origine d'une raison prevalante qui incline sans necessiter. Cela posé, l'on voit comment nous pouvons dire avec plusieurs Philosophes et Theologiens celebres, que la substance qui pense est portée à sa resolution par la representation prevalante du bien ou du mal, et cela certainement et infailliblement, mais non pas necessairement: c'est à dire par des raisons qui l'inclinent sans la necessiter. C'est pourquoy les futurs contingens, prevûs et en eux mêmes et par leur raisons, demeurent contingens; et Dieu a eté porté infailliblement par sa sagesse et par sa bonté à creer le monde par sa puissance, et à luy donner la meilleure forme possible; mais il n'y étoit point porté necessairement, et le tout s'est passé sans aucune diminution de sa Liberté parfaite et souveraine. Et sans cette consideration que nous venons de faire, je ne say s'il seroit aisé de resoudre le noeud Gordien de la Contingence et de la Liberté.

15. Cette Explication fait disparoitre toutes les Objections de nostre habile Adversaire. Premierement, on voit que la contingence subsiste avec la liberté. 2do. Les mauvaises volontés sont mauvaises, non seulement parce qu'elles nuisent, mais encor parce qu'elles sont une source de choses nuisibles ou de maux physiques, un esprit mechant étant dans la sphere de son activité ce que le mauvais principe des Manicheens seroit dans l'Univers. Aussi l'auteur at-il remarqué chap. 4. sect. 4. §. 8. que la sagesse Divine a defendu ordinairement des actions qui causeroient des incommodités, c'est à dire des maux physiques. On convient que celuy qui cause du mal par necessité, n'est point coupable. Mais il n'y a aucun Legislateur, ny Jurisconsulte, qui entende par cette necessité la force des raisons du bien et du mal, vray ou apparent, qui ont porté l'homme à mal faire; autrement celuy qui derobe une grande somme d'argent, ou

qui tue un homme puissant pour parvenir à un grand poste, seroit moins punissable que celuy qui deroberoit quelques sols pour boire chopine, ou qui tueroit un chien de son voisin de gayeté de coeur, parce que ces derniers ont eté moins tentés. Mais c'est tout le contraire dans l'admiration de la justice autorisée dans le monde, et plus la tentation de pecher est grande, plus elle a besoin d'être reprimée par la crainte d'un grand chastiment. D'ailleurs, plus on trouvera de raisonnement dans le dessein d'un malfaiteur, plus on trouvera que sa mechanceté a eté deliberée, et plus on jugera qu'elle est grande et punissable. C'est ainsi qu'un dol trop artificieux fait le crime aggravant appellé stellionat, et qu'un trompeur devient faussaire, quand il a la subtilité de sapper les fondemens mêmes de nostre seureté dans les actes par écrit. Mais on aura plus d'indulgence pour une grande passion parce qu'elle approche plus de la demence. Et les Romains punirent d'un supplice des plus rigoureux les Prestres du Dieu Apis, qui avoient prostitué la chasteté d'une Dame distinguée à un chevalier, qui l'aimoit eperdument, en le faisant passer pour leur Dieu; et on se contenta de bannir l'amant. Mais si quelcun avoit fait de mauvaises actions sans raison apparente et sans apparence de passion, le juge seroit tenté de le prendre pour un fou, sur tout s'il se trouvoit qu'il étoit sujet à faire souvent de telles extravagances, ce qui pourroit aller à la diminution de la peine, bien loin de fournir la veritable raison de la mechanceté et du punissement. Tant les principes de nos adversaires sont eloignés de la practique des tribunaux, et du sentiment commun des hommes.

16. 3tio. La distinction entre le mal physique et le mal moral subsistera tousjours, quoyqu'il y ait cela de commun, qu'ils ont leur raisons et causes. Et pourquoy se forger de nouvelles difficultés touchant l'origine du mal moral? puisque le principe de la resolution de celles que les maux naturels ont fait naitre, suffit encor pour rendre raison des maux volontaires. C'est à dire, il suffit de montrer qu'on ne pouvoit empêcher que les hommes fussent sujets à faire des fautes, sans changer la constitution du meilleur des systemes, ou sans employer des miracles à tout bout de champs. Il est vray, que le peché fait une grande partie de la misere humaine, et même la plus grande; mais cela n'empêche point qu'on ne puisse dire que les hommes sont mechans et punissables: autrement il faudroit dire que les pechés actuels de non-regenerés sont excusables,

parce qu'ils viennent du principe de nostre misere, qui est le peché originel. 4o. De dire que l'Ame devient passive, et que l'homme n'est point la vraye cause du peché, s'il est porté à ses actions volontaires par les objets, comme l'auteur le pretende en beaucoup d'endroits, et particulierement chap. 5. sect. 1. subsect. 3. §. 18. c'est se faire de nouvelles notions des termes. Quand les anciens ont parlé de ce qui est ἐφ' ἡμῖν, ou lorsque nous parlons de ce qui depend de nous, de la spontaneité, du principe interne de nos actions, nous n'excluons point la representation des choses externes, car ces representations se trouvent aussi dans nos ames; elles font une partie des modifications de ce principe actif qui est en nous. Il n'y a point d'acteur qui puisse agir sans être predisposé à ce que l'action demande; et les raisons ou inclinations tirées du bien ou du mal sont les dispositions, qui font que l'ame se peut determiner entre plusieurs partis. On veut que la Volonté soit seule active et souveraine, et on a coûtume de la concevoir comme une Reine assise sur son trône, dont l'Entendement est le Ministre d'estat, et dont les Passions sont les courtisans, ou les demoiselles favorites, qui par leur influence prevalent souvent sur le conseil du Ministere. On veut que l'Entendement ne parle que par ordre de cette Reine, qu'elle peut balancer entre les raisons du Ministre et les suggestions des favoris, et même rebuter les unes et les autres, enfin qu'elle les fait taire ou parler, et leur donne audience ou non, comme bon luy semble. Mais c'est une prosopopée ou fiction un peu mal entendue. Si la Volonté doit juger, ou prendre connoissance des raisons et des inclinations que l'entendement ou les sens luy presentent, il luy faudra un autre entendement dans elle même, pour entendre ce qu'on luy presente. La verité est, que l'Ame, ou la Substance qui pense, entend les raisons, et sent les inclinations, et se determine selon la prevalence des representations qui modifient sa force active, pour specifier l'action. Je n'ay point besoin d'employer icy mon systeme de l'Harmonie préetablie, qui met nostre independance dans son lustre, et qui nous exemte de l'influence physique des objets. Car ce que je viens de dire suffit pour resoudre l'objection. Et nostre auteur, quoyqu'il admette avec le commun cette influence physique des objets sur nous, remarque pourtant fort ingenieusement, que le corps, ou les objets des sens ne nous donnent point les idées, et encor moins la force active de l'ame, et servent seulement à developper ce qui est en nous, à peu pres comme M. Des-

cartes a crû que l'ame ne pouvant point donner de la force au corps, luy donnoit au moins quelque direction. C'est un milieu de l'un et de l'autre côté, entre l'influence physique et l'harmonie préetablie.

17. 5o. On objecte que selon nous le peché ne seroit point blâmé ny puni parce qu'il le merite, mais parce que le blâme et le chastiment servent à l'empêcher une autre fois; au lieu que les hommes demandent quelque chose de plus, c'est à dire une satisfaction pour le crime, quand même elle ne serviroit point à l'amendement, ny à l'exemple. Tout comme les hommes demandent avec raison que la veritable gratitude vienne d'une veritable reconnoissance du bienfait passé, et non pas de la veue interessée d'excroquer un nouveau bienfait. Cette objection contient de belles et bonnes reflexions, mais elle ne nous frappe point. Nous demandons qu'on soit vertueux, reconnoissant, juste, non seulement par interest, par esperance, ou par crainte, mais encor par le plaisir qu'on doit trouver dans les bonnes actions: autrement on n'est pas encor parvenu au degré de la vertu qu'il faut tacher d'atteindre. C'est ce qu'on signifie, quand on dit qu'il faut aimer la justice et la vertu pour elle même; et c'est encor ce que j'ay expliqué en rendant raison de l'Amour desinteressé, un peu avant la naissance de la controverse qui a fait tant de bruit. Et de même nous jugeons que la mechanceté est devenue plus grande, lorsqu'elle a passé en plaisir, comme lorsqu'un voleur des grands chemins, apres avoir tué les hommes parce qu'ils resistent, ou parce qu'il craint leur vengeance, devient enfin cruel et prend plaisir à les tuer, et même à les faire souffrir auparavant. Et ce degré de mechanceté est jugé diabolique, quoyque l'homme qui en est atteint trouve dans cette maudite volupté une plus forte raison de ses homicides, qu'il n'en avoit lorsqu'il tuoit seulement par esperance ou par crainte. J'ay aussi remarqué en repondant aux difficultés de M. Bayle, que suivant le celebre M. Conring, la justice qui punit par des peines medicinales, pour ainsi dire, c'est à dire pour amender le criminel, ou du moins pour donner exemple aux autres, pourroit avoir lieu dans le sentiment de ceux qui detruisent la liberté, exemte de la necessité; mais que la veritable justice vindicative, qui va au delà du medicinal, suppose quelque chose de plus, c'est à dire l'intelligence et la liberté de celuy qui peche, parce que l'harmonie des choses demande une satisfaction, un mal de passion, qui fasse sentir sa faute à l'esprit, apres le mal d'action volontaire où il a donné son agre-

ment. Aussi M. Hobbes, qui renverse la liberté, at-il rejeté la justice vindicative, comme font les Sociniens, refutés par nos Docteurs, quoyque d'ailleurs les auteurs de ce parti là ayent coûtume d'outrer la notion de la liberté.

18. On objecte enfin 6°, que les hommes ne peuvent point esperer la felicité, si la volonté ne peut être meue que par la representation du bien et du mal. Mais cette objection me paroist nulle de toute nullité, et je crois qu'on auroit bien de la peine à deviner quelle couleur on luy a pu donner. Aussi raisonnet-on pour cet effect de la maniere la plus surprenante du monde: C'est que nostre felicité depend des choses externes, s'il est vray qu'elle depend de la representation du bien ou du mal. Elle n'est donc point en nostre pouvoir, dit on, car nous n'avons aucun sujet d'esperer que les choses externes s'accorderont pour nous plaire. Cet argument cloche de tous pieds: Il n'y a point de force dans la consequence: On pourroit accorder la conclusion: l'Argument peut être retorqué contre l'auteur. Commençons par cette retorsion, qui est aisée. Car les hommes sont ils plus heureux ou plus independans des accidens de la fortune par ce moyen, ou parce qu'on leur attribue l'avantage de choisir sans sujet? Souffrent ils moins les douleurs corporelles? Ont ils moins de penchant pour les biens vrais ou apparens, moins de crainte des maux veritables ou imaginaires? Sont ils moins esclaves de la volupté, de l'ambition, de l'avarice? moins craintifs? moins envieux? Oui, dira nostre habile Auteur; je le prouveray par une maniere de compte ou d'estime. J'aurois mieux aimé qu'il l'eût prouvé par l'experience: mais voyons ce compte. Supposé que par mon choix, qui fait que je donne la bonté, par rapport à moy, à ce que je choisis, je donne à l'objet choisi six degrés de bonté, et qu'il y eût auparavant deux degrés de mal dans mon état, je deviendray heureux tout d'un coup, et à mon aise, car j'aurois quatre degrés de revenant bon, ou bien franc. Voila qui est beau, sans doute; mais par malheur, il est impossible. Car quel moyen de donner ces six degrés de bonté à l'objet? Il nous faudroit pour cela la puissance de changer nostre goût, ou les choses, comme bon nous semble. Ce seroit à peu pres, comme si je pouvois dire efficacement au plomb, tu seras or; au caillou, tu seras diamant; ou du moins, vous me ferés le même effect. Ou ce seroit comme on explique le passage de Moyse, qui paroist dire que la Manne du Desert avoit le goût que

les Israelites luy vouloient donner. Ils n'avoient qu'à dire à leur Gomor, tu seras chapon, tu seras perdrix. Mais s'il m'est libre de donner ces six degrés de bonté à l'objet, ne m'est il point permis de luy en donner davantage? Je pense qu'ouy. Mais si cela est, pourquoy ne donnerons nous pas à l'objet toute la bonté imaginable? Pourquoy n'irons nous pas à vingt quatre carats de bonté? Et par ce moyen nous voila pleinement heureux, malgré les accidens de la fortune: qu'il vente, qu'il grêle, qu'il neige, nous ne nous en soucierons pas: par le moyen de ce beau secret, nous serons tousjours à l'abri des cas fortuits. Et l'Auteur accorde (dans cette 1. section du 5. chap. subsect. 3. §. 12) que cette puissance surmonte tous les appetits naturels, et ne peut être surmontée par aucun d'eux; et il la considere (§. 20. 21. 22) comme le plus solide fondement du bonheur. En effect, comme il n'y a rien qui puisse limiter une puissance aussi indeterminée que celle de choisir sans aucun sujet, et de donner de la bonté à l'objet par le choix, il faut ou que cette bonté passe infiniment celle que les appetits naturels cherchent dans les objets, puisque ces appetits et ces objets sont limités, pendant que cette puissance est independante; ou du moins, il faut que cette bonté, que la volonté donne à l'objet choisi, soit arbitraire, et telle qu'elle la veut. Car d'où prendroit on la raison des bornes, si l'objet est possible, s'il est à la portée de celuy qui veut, et si la volonté luy peut donner la bonté qu'elle veut, independamment de la realité et des apparences? Il me semble que cela peut suffire pour renverser une hypothese si precaire, où il y a quelque chose de semblable aux Contes des Fées, optantis ista sunt, non invenientis. Il ne demeure donc que trop vray, que cette belle fiction ne sauroit nous rendre plus exemts de maux. Et nous allons voir plus bas, que lorsque les hommes se mettent au dessus de certains appetits ou de certaines aversions, c'est par d'autres appetits, qui ont tousjours leur fondement dans la representation du bien et du mal. J'ay dit aussi, qu'on pouvoit accorder la conclusion de l'argument, qui porte qu'il ne depend pas absolument de nous d'être heureux, au moins dans l'état present de la vie humaine: car qui doute que nous ne soyons sujets à mille accidens, que la prudence humaine ne sauroit eviter? Comment m'empêcheray-je, par exemple, d'être englouti par un tremblement de terre, avec une ville où je fais ma demeure, si tel est l'ordre des choses? Mais enfin je puis encor nier la consequence dans l'argument, qui

porte, que si la volonté n'est mue que par la representation du bien et du mal, il ne depend pas de nous d'être heureux. La consequence seroit bonne, s'il n'y avoit point de Dieu, si tout étoit gouverné par des causes brutes: mais Dieu fait que pour être heureux, il suffit d'être vertueux. Ainsi, si l'Ame suit la raison et les ordres que Dieu luy a donnés, la voila seure de son bonheur, quoyqu'on ne le puisse point trouver assés dans cette vie.

19. Apres avoir taché de montrer les inconveniens de nostre Hypothese, l'habile Auteur etale les avantages de la sienne. Il croit donc qu'elle est seule capable de sauver nostre liberté, qu'elle fait toute nostre felicité, qu'elle augmente nos biens et diminue nos maux, et qu'un Agent qui possede cette puissance en est plus parfait. Ces avantages presque tous ont déja eté refutés. Nous avons montré que pour être libre, il suffit que les representations des biens et des maux, et autres dispositions internes ou externes, nous inclinent sans nous necessiter. On ne voit point aussi comment l'indifference pure puisse contribuer à la felicité: au contraire, plus on sera indifferent, plus on sera insensible et moins capable de gouter les biens. Outre que l'hypothese fait trop d'effect. Car si une puissance indifferente se pouvoit donner le sentiment du bien, elle se pourroit donner le bonheur le plus parfait, comme on a déja montré. Et il est manifeste qu'il n'y a rien qui luy donneroit des limites, puisque les limites la feroient sortir de cette indifference pure, et dont on pretend qu'elle ne sort que par elle même, ou plustost dans laquelle elle n'a jamais eté. Enfin on ne voit point en quoy consiste la perfection de la pure indifference: au contraire, il n'y a rien de plus imparfait; elle rendroit la science et la bonté inutiles et reduiroit tout au hazard, sans qu'il y eût des regles ou des mesures à prendre. Il y a pourtant encor quelques avantages que nostre auteur allegue, qui n'ont pas eté debattus. Il luy paroist donc que ce n'est que par cette puissance que nous sommes la vraye cause de nos actions, à qui elles puissent être imputées, puisqu'autrement nous serions forcés par les objets externes; et que c'est aussi seulement à cause de cette puissance qu'on se peut attribuer le merite de sa propre felicité, et se complaire en soy même. Mais c'est tout le contraire: car quand on tombe sur l'action par un mouvement absolument indifferent, et non pas en consequence de ses bonnes ou mauvaises qualités, n'est ce pas autant que si l'on y tomboit aveuglement par le hazard

ou par le sort? Pourquoy donc se glorifieroit on d'une bonne action, ou pourquoy seroit on blâmé d'une mauvaise, s'il en faut remercier ou accuser la fortune ou le sort? Je pense qu'on est plus louable quand on doit l'action à ses bonnes qualités, et plus coupable à mesure qu'on y a eté disposé par ses qualités mauvaises. Vouloir estimer les actions sans peser les qualités dont elles naissent, c'est parler en l'air, et mettre un je ne say quoy imaginaire à la place des causes. Aussi, si ce hazard ou ce je ne say quoy étoit la cause de nos actions, à l'exclusion de nos qualités naturelles ou acquises, de nos inclinations, de nos habitudes, il n'y auroit point moyen de se promettre quelque chose de la resolution d'autruy, puisqu'il n'y auroit pas moyen de fixer un indefini, et de juger à quelle rade sera jetté le vaisseau de la volonté par la tempête incertaine d'une extravagante indifference.

20. Mais mettant les avantages et les desavantages à part, voyons comment nostre savant Auteur etablira cette Hypothese, dont il promet tant d'utilités. Il conçoit qu'il n'y a que Dieu et les Creatures libres qui soyent veritablement Actives, et que pour être Actif, on ne doit être determiné que par soy même. Or ce qui est determiné par soy même, ne doit point être determiné par les objets, et par consequent il faut que la substance libre, entant que libre, soit indifferente à l'egard des objets, et ne sorte de cette indifference que par son choix, qui luy rendra l'objet agreable. Mais presque tous les pas de ce raisonnement sont sujets à des achoppemens. Non seulement les creatures libres, mais encor toutes les autres substances et natures composées de substances, sont actives. Les Bêtes ne sont point libres, et cependant elles ne laissent pas d'avoir des Ames actives, si ce n'est qu'on s'imagine avec les Cartesiens, que ce sont de pures machines. Il n'est point necessaire aussi, que pour être Actif on soit seulement determiné par soy même, puisqu'une chose peut recevoir de la direction, sans recevoir de la force. C'est ainsi que le cheval est gouverné par le cavalier, et que le vaisseau est dirigé par le gouvernail; et M. Descartes a crû que nostre corps gardant sa force, reçoit seulement quelque direction de l'Ame. Ainsi une chose active peut recevoir de dehors quelque determination ou direction, capable de changer celle qu'elle auroit d'elle même. Enfin lors même qu'une substance Active n'est determinée que par elle même, il ne s'ensuit point qu'elle ne soit point mue par les objets; car c'est la representation de l'objet qui est en elle même,

qui contribue à la determination; laquelle ainsi ne vient point de dehors, et par consequent la spontaneité y est toute entiere. Les objets n'agissent point sur les substances intelligentes comme causes efficientes et physiques, mais comme causes finales et morales. Lorsque Dieu agit suivant sa sagesse, il se regle sur les idées des possibles qui sont ses objets, mais qui n'ont aucune realité hors de luy avant leur creation actuelle. Ainsi cette espece de motion spirituelle et morale n'est point contraire à l'activité de la substance, ny à la spontaneité de son action. Enfin, quand la puissance libre ne seroit point determinée par les objets, elle ne sauroit pourtant jamais être indifferente à l'action lorsqu'elle est sur le point d'agir, puisqu'il faut bien que l'action y naisse d'une disposition d'agir: autrement on fera tout de tout, quidvis ex quovis, et il n'y aura rien d'assés absurde qu'on ne puisse supposer. Mais cette disposition aura déja rompu le charme de la pure indifference, et si l'Ame se donne cette disposition, il faut une autre predisposition pour cet acte de la donner; et par consequent, quoyqu'on remonte, on ne viendra jamais à une pure indifference dans l'Ame pour les actions qu'elle doit exercer. Il est vray que ces dispositions l'inclinent sans la necessiter: elles se rapportent ordinairement aux objets, mais il y en a pourtant aussi qui viennent autrement a subjecto ou de l'Ame même, et qui font qu'un objet est plus gouté que l'autre, ou que le même est autrement gouté dans un autre temps.

21. Nostre Auteur persiste tousjours de nous asseurer que son Hypothese est reelle, et il entreprend de faire voir que cette puissance indifferente se trouve effectivement en Dieu, et même qu'on la luy doit attribuer necessairement. Car (dit il) rien ne luy est bon, ny mauvais, dans les creatures. Il n'a point d'appetit naturel, qui se trouve rempli par la fruition de quelque chose hors de luy: il est donc absolument indifferent à toutes les choses externes, puisqu'il n'en sauroit être aidé, ny incommodé; et il faut qu'il se determine et se fasse quasi un appetit en choisissant. Et apres avoir choisi, il voudra maintenir son choix, tout comme s'il y avoit eté porté par une inclination naturelle. Ainsi la divine volonté sera la cause de la bonté dans les êtres. C'est à dire, il y aura de la bonté dans les objets, non pas par leur nature, mais par la volonté de Dieu, laquelle étant mise à part, on ne sauroit trouver ny bien ny mal dans les choses. Il est difficile de concevoir comment les Auteurs de

merite ont pu donner dans un sentiment si etrange, car la raison qu'on paroist alleguer icy, n'a pas la moindre force. Il semble qu'on veut prouver ce sentiment, de ce que toutes les creatures ont tout leur être de Dieu, et qu'elles ne peuvent donc point agir sur luy, ny le determiner. Mais c'est prendre visiblement le change. Lorsque nous disons qu'une Substance intelligente est mue par la bonté de son objet, nous ne pretendons point que cet objet soit necessairement un être existant hors d'elle, et il nous suffit qu'il soit concevable; car c'est sa representation qui agit dans la substance, ou plustost la substance agit sur elle même, autant qu'elle est disposée et affectée par cette representation. En Dieu, il est manifeste que son entendement contient les idées de toutes les choses possibles, et c'est par là que tout est en luy eminemment. Ces idées luy representent le bien et le mal, la perfection et l'imperfection, l'ordre et le desordre, la congruité et l'incongruité des possibles; et sa bonté surabondante le fait choisir le plus avantageux. Dieu donc se determine par luy même; sa volonté est active en vertu de la bonté, mais elle est specifiée et dirigée dans l'action par l'entendement rempli de sagesse. Et comme son entendement est parfait, ses pensées tousjours distinctes, ses inclinations tousjours bonnes, il ne manque jamais de faire le meilleur: au lieu que nous pouvons être trompés par les fausses apparences du vray et du bon. Mais comment est il possible qu'on puisse dire, qu'il n'y a point de bien ou de mal dans les idées avant la volonté de Dieu? Est ce que la volonté de Dieu forme les idées qui sont dans son entendement? Je n'ose point attribuer à nostre savant auteur un sentiment si etrange, qui confondroit entendement et volonté, et detruiroit tout l'usage des notions. Or si les idées sont independantes de la volonté, la perfection ou l'imperfection, qui y est representée, le sera aussi. En effect, est ce par la volonté de Dieu, par exemple, ou n'est ce pas plustost par la nature des nombres, que certains nombres sont plus capables que les autres de recevoir plusieurs divisions exactes? que les uns sont plus propres que les autres à former des bataillons, à composer des polygones, et d'autres figures regulieres? que le nombre de six a l'avantage d'être le moindre de tous les nombres qu'on appelle parfaits? que dans un plan six cercles egaux peuvent toucher un septieme? que de tous les corps egaux, la sphere a le moins de surface? que certaines lignes sont incommensurables, et par consequent peu propres à l'harmonie? Ne voit on pas que tous ces avan-

tages ou desavantages viennent de l'idée de la chose, et que le contraire impliqueroit contradiction? Penset-on aussi que la douleur et l'incommodité des creatures sensitives, et sur tout la felicité et l'infelicité des substances intelligentes, sont indifferentes à Dieu? Et que dirat-on de sa justice? Est elle aussi quelque chose d'arbitraire, et auroit il fait sagement et justement, s'il avoit resolu de damner des innocens? Je say qu'il y a eu des Auteurs assés mal avisés pour soutenir un sentiment si dangereux et si capable de renverser la pieté. Mais je suis asseuré que nostre celebre auteur en est bien eloigné. Cependant, il semble que cette Hypothese y mene, s'il n'y a rien dans les objets qui ne soit indifferent à la Volonté Divine avant son choix. Il est vray que Dieu n'a besoin de rien; mais l'Auteur a fort bien enseigné luy même, que sa bonté, et non pas son besoin, l'a porté à produire des creatures. Il y avoit donc en luy une raison anterieure à la resolution; et, comme je l'ay dit tant de fois, ce n'est ny par hazard ou sans sujet, ny aussi par necessité, que Dieu a creé ce monde, mais c'est par inclination qu'il y est venu, et son inclination le porte tousjours au meilleur. Ainsi il est surprenant que nostre Auteur soutienne icy (chap. 5. sect. 1. subsect. 4. §. 5.) qu'il n'y a point de raison qui ait pu porter Dieu absolument parfait et heureux en luy même, à creer quelque chose hors de luy, ayant enseigné luy même auparavant (chap. 1. sect. 3. §. 8. 9.) que Dieu agit pour une fin, et que son but est de communiquer sa bonté. Il ne luy étoit donc pas absolument indifferent de creer, ou de ne point creer, et neantmoins la creation est un acte libre. Il ne luy étoit pas non plus indifferent de creer un tel ou tel monde, de creer un chaos perpetuel, ou de creer un systeme plein d'ordre. Ainsi les qualités des objets, comprises dans leur idées, ont fait la raison de son choix.

22. Nostre Auteur, qui avoit dit de si bonnes choses cy dessus, sur la beauté et sur la commodité des ouvrages de Dieu, a cherché un tour pour les concilier avec son Hypothese, qui paroist ôter à Dieu tous les egards pour le bien et pour la commodité des Creatures. L'indifference de Dieu n'a lieu (dit il) que dans ses premieres Elections, mais aussi tôt que Dieu a elû quelque chose, il a elû virtuellement en même temps tout ce qui est lié necessairement avec elle. Il y avoit une infinité d'hommes possibles egalement parfaits: l'election de quelques uns entre eux est purement arbitraire (selon nostre auteur). Mais Dieu les ayant elûs, il ne

pouvoit point y vouloir ce qui fût contraire à la nature humaine. Jusqu'icy l'auteur parle conformement à son Hypothese: mais ce qui suit va plus loin; car il avance que lorsque Dieu a resolu de produire certaines creatures, il a resolu en même temps, en vertu de sa bonté infinie, de leur donner toute la commodité possible; il n'y a rien de si raisonnable, en effect, mais aussi il n'y a rien de si contraire à l'Hypothese qu'il a posée, et il a raison de la renverser, plustost que de la laisser subsister chargée d'inconveniens contraires à la bonté et à la sagesse de Dieu. Voicy comment on verra manifestement qu'elle ne sauroit s'accorder avec ce qu'on vient de dire. La premiere Question sera: Dieu creerat-il quelque chose ou non, et pourquoy? L'Auteur a repondu, qu'il creera quelque chose pour communiquer sa bonté. Il ne luy est donc point indifferent de creer ou de ne point creer. Apres cela on demande: Dieu creerat-il telle chose, ou bien une autre, et pourquoy? il faudroit repondre, (pour parler consequemment) que la même bonté le fait choisir le meilleur, et en effect l'auteur y retombe dans la suite; mais suivant son hypothese, il repond qu'il creera telle chose, mais qu'il n'y a point de pourquoy, parce que Dieu est absolument indifferent pour les creatures, qui n'ont leur bonté que de son choix Il est vray que nostre Auteur varie un peu là dessus, car il dit icy (Chap. 5. sect. 5. subsect. 4. §. 12.) qu'il est indifferent à Dieu de choisir entre des hommes egaux en perfection, ou entre des especes egalement parfaites de creatures raisonnables. Ainsi suivant cette expression il choisiroit plustost l'espece la plus parfaite: et comme des especes egalement parfaites s'accordent plus ou moins avec d'autres, Dieu choisira les plus accommodantes; il n'y aura donc point d'indifference pure et absolue, et l'Auteur revient ainsi à nos principes. Mais parlons comme il parle selon son hypothese, et posons avec luy que Dieu choisit certaines creatures quoyqu'elles luy soyent absolument indifferentes. Il choisira donc aussitost des creatures irregulieres, mal bâties, mal faisantes, mal heureuses, des chaos perpetuels, des monstres par tout, des scelerats seuls habitans de la terre, des diables remplissans tout l'univers; que de beaux systemes, des especes bien faites, des gens de bien, de bons anges! Non, dira l'Auteur, Dieu ayant resolu de creer des hommes, a resolu en même temps de leur donner toutes les commodités dont le monde fût capable, et il en est autant des autres especes. Je repons, que si cette commodité étoit liée necessairement avec leur nature,

l'auteur parleroit suivant son hypothese; mais cela n'étant point, il faut qu'il accorde que c'est par une nouvelle Election independante de celle qui a porté Dieu à faire des hommes, que Dieu a resolu de donner toute la commodité possible aux hommes. Mais d'où vient cette nouvelle election? vient elle aussi d'une pure indifference? si cela est, rien ne porte Dieu à chercher le bien des hommes, et s'il y vient quelques fois, ce sera comme par hazard. Mais l'Auteur veut que Dieu y a eté porté par sa bonté; donc le bien et le mal des creatures ne luy est point indifferent; et il y a en luy des Elections primitives où il est porté par la bonté de l'objet. Il choisit non seulement de creer des hommes, mais encor de creer des hommes aussi heureux qu'il se peut dans ce systeme. Apres cela il ne restera même aucune indifference pure, car nous pouvons raisonner du monde tout entier, comme nous avons raisonné du genre humain. Dieu a resolu de creer un monde, mais sa bonté l'a dû porter en même temps à le choisir tel, qu'il y ait le plus d'ordre, de regularité, de vertu, de bonheur, qui soit possible. Car je ne voy aucune apparence de dire, que Dieu soit porté par sa bonté à rendre les hommes, qu'il a resolu de creer, aussi parfaits qu'il se peut dans ce systeme, et qu'il n'ait point la même bonne intention envers l'Univers tout entier. Nous voila donc revenus à la bonté des objets; et l'indifference pure, où Dieu agiroit sans sujet, est absolument detruite par la procedure même de nostre habile auteur, chez qui la force de la verité, quand il a fallu venir au fait, a prevalu à une hypothese speculative, qui ne sauroit recevoir aucune application à la realité des choses.

23. Rien n'étant donc absolument indifferent à Dieu, qui connoist tous les degrés, tous les effets, tous les rapports des choses, et qui penetre tout d'un coup toutes leur liaisons possibles; Voyons, si au moins l'ignorance et l'insensibilité de l'homme le peut rendre absolument indifferent dans son choix. L'Auteur nous regale de cette indifference pure, comme d'un beau present. Voicy les preuves qu'il en donne: 1. nous la sentons en nous; 2. nous en experimentons en nous les marques et les proprietés; 3. nous pouvons faire voir que d'autres causes, qui puissent determiner nostre volonté, sont insuffisantes. Quant au premier point, il pretend, qu'en sentant en nous la liberté, nous y sentons en même temps l'indifference pure. Mais je ne demeure point d'accord que nous sentons une telle indifference, ny que ce sentiment pretendu suive de celuy de

la liberté. Nous sentons ordinairement en nous quelque chose qui nous incline à nostre choix, et lors qu'il arrive quelques fois que nous ne pouvons point rendre raison de toutes nos dispositions, un peu d'attention pourtant nous fait connoitre que la constitution de nostre corps, et des corps ambians, l'assiette presente ou precedente de nostre ame, et quantité de petites choses enveloppées dans ces grands chefs, peuvent contribuer à nous faire plus ou moins gouter les objets, et à nous en faire former des jugemens divers en differens temps, sans qu'il y ait personne qui attribue cela à une pure indifference, ou à une je ne say quelle force de l'Ame qui fasse sur les objets ce qu'on dit que les couleurs sont sur le cameleon. Ainsi l'auteur n'a point sujet icy d'appeller au jugement du peuple; il le fait, en disant qu'en bien des choses le peuple raisonne mieux que les Philosophes. Il est vray que certains Philosophes ont donné dans des chimeres, et il semble que la pure indifference est du nombre des notions chimeriques. Mais quand quelcun pretend, qu'une chose n'existe point, parce que le vulgaire ne s'en apperçoit point, le peuple ne sauroit passer pour un bon juge, puisqu'il ne se regle que sur les sens. Bien des gens croyent, que l'air n'est rien, quand il n'est point agité par le vent. La pluspart ignorent les corps insensibles, le fluide qui fait la pesanteur, ou le ressort, la matiere Magnetique, pour ne rien dire des Ames, et d'autres substances indivisibles. Disons nous donc que ces choses ne sont point, parce que le vulgaire les ignore? En ce cas nous pourrons dire aussi que l'ame agit quelques fois sans aucune disposition ou inclination qui contribue à la faire agir, parce qu'il y a beaucoup de dispositions et d'inclinations qui ne sont pas assés apperçues par le vulgaire, faute d'attention et de meditation. 2º Quant aux marques de la puissance en question, j'ay déja refuté l'avantage qu'on luy donne de faire qu'on soit actif, et qu'on soit la veritable cause de son action, qu'on soit sujet à l'imputation et à la moralité: ce ne sont donc pas de bonnes marques de son existence. En voicy une que l'Auteur allegue, qui ne l'est pas non plus: c'est que nous avons en nous une puissance de nous opposer aux appetits naturels, c'est à dire non seulement aux sens, mais encor à la raison. Mais je l'ay déja dit, on s'oppose aux appetits naturels par d'autres appetits naturels. On supporte quelques fois des incommodités, et on le fait avec joye; mais c'est à cause de quelque esperance ou de quelque satisfaction qui est jointe au mal et qui le surpasse: on en attend un bien, ou on l'y trouve: l'auteur pretend,

que c'est par cette puissance transformative des apparences qu'il a mise sur le theatre, que nous rendons agreable ce qui nous deplaisoit au commencement; mais qui ne voit, que c'est plustost parce que l'application et l'attention à l'objet et la coûtume changent nostre disposition, et par consequent nos appetits naturels? L'accoutumance aussi fait qu'un degré de froid ou de chaleur assés considerable ne nous incommode plus, comme il faisoit auparavant, et il n'y a personne qui attribue cet effet à nostre puissance elective. Aussi faut il du temps pour venir à cet endurcissement, ou bien à ce callus qui fait que les mains de certains ouvriers resistent à un degré de chaleur, qui bruleroit les nostres. Le peuple, à qui l'auteur appelle, juge fort bien de la cause de cet effect, quoyqu'il en fasse quelques fois des applications ridicules. Deux servantes étant aupres du feu dans la cuisine, l'une s'étant brulée un peu, dit à l'autre: ô ma chere qui pourra supporter le feu du purgatoire? l'autre luy repondit: Tu es folle, mon amie, on se fait à tout.

24. Mais (dira l'Auteur) cette puissance merveilleuse qui nous rend indifferens à tout, ou inclinés à tout, suivant nostre pur arbitre, prevaut encor à la raison même. Et c'est sa 3me preuve, savoir, qu'on ne sauroit expliquer suffisamment nos actions sans recourir à cette puissance. On voit mille gens qui meprisent les prieres de leur amis, les conseils de leur proches, les reproches de leur conscience, les incommodités, les supplices, la mort, la colere de Dieu, l'enfer même, pour courir apres des sottises, qui n'ont du bon et du supportable, que par leur pure et franche election. Tout va bien dans ce raisonnement jusqu'aux dernieres paroles exclusivement. Car quand on viendra à quelque exemple, on trouvera, qu'il y a eu des raisons ou causes, qui ont porté l'homme à son choix, et qu'il y a des liens bien forts, qui l'y attachent. Une amourette, par exemple, ne sera jamais venue d'une pure indifference, l'inclination, ou la passion y aura joué son jeu; mais l'accoutumance et l'obstination pourront faire dans certains naturels, qu'on se ruinera plustost que de s'en detacher. Voicy un autre exemple que l'auteur apporte: un Athée, un Lucilio Vanini (c'est ainsi que plusieurs l'appellent, au lieu que luy même prend le nom magnifique du Giulio Cesare Vanini dans ses ouvrages) souffrira plustost le Martyre ridicule de sa chimere, qu'il ne renoncera à son impieté. L'auteur ne nomme point Vanini, et la verité est, que cet homme desavoua ses mauvais sentimens, jusqu'à ce qu'il fut convaincu d'avoir dog-

matisé et d'avoir fait l'Apôtre de l'Atheisme. Quand on luy demanda, s'il y avoit un Dieu, il arracha de l'herbe, en disant:

Et levis est cespes qui probet esse Deum.

Mais le Procureur General au Parlement de Toulouse, voulant chagriner le premier President (à ce qu'on dit) chez qui Vanini avoit beaucoup d'accès, et enseignoit la philosophie aux enfans de ce Magistrat, s'il n'étoit pas tout à fait son domestique, l'inquisition fut poussée avec rigueur, et Vanini voyant, qu'il n'y avoit point de pardon, se declara en mourant ce qu'il étoit, c'est à dire Athée, en quoy il n'y a rien de fort extraordinaire. Mais quand il y auroit un Athée qui s'offriroit au supplice, la vanité en pourroit être une raison assés forte en luy, aussi bien que dans le Gymnosophiste Calanus, et dans le Sophiste dont Lucien nous rapporte la mort volontaire par le feu. Mais l'Auteur croit que cette Vanité même, cette obstination, ces autres veues extravagantes des gens, qui d'ailleurs paroissent de fort bon sens, ne sauroient être appliquées par les appetits qui viennent de la representation du bien et du mal, et qu'elles nous forcent de recourir à cette puissance transcendente qui transforme le bien en mal, et le mal en bien, et l'indifferent en bien ou en mal. Mais nous n'avons point besoin d'aller si loin, et les causes de nos erreurs ne sont que trop visibles. En effect, nous pouvons faire ces transformations, mais ce n'est pas comme chez les Fées, par un simple acte de cette puissance magique, mais par ce qu'on obscurcit et supprime dans son esprit les representations des qualités bonnes ou mauvaises, jointes naturellement à certains objets, et par ce qu'on n'y envisage que celles qui sont conformes à nostre goût ou à nos preventions, ou même parce qu'on y joint, à force d'y penser, certaines qualités qui ne s'y trouvent liées que par accident ou par nostre coûtume de les envisager. Par exemple j'abhorre toute ma vie une bonne nourriture, parce qu'étant enfant j'y ay trouvé quelque chose de degoutant, ce qui m'a laissé une grande impression. De l'autre côté, un certain defaut naturel me plaira, parce qu'il reveillera en moy quelque chose de l'idée d'une personne que j'estimois ou aimois. Un jeune homme aura eté charmé des grands applaudissemens qu'on luy a donnés apres quelque action publique heureuse: l'impression de ce grand plaisir l'aura rendu merveilleusement sensible à la gloire, il ne pensera jour et nuit qu'à ce qui nourrit cette passion, et cela luy fera mepriser même la mort pour arriver à son but. Car quoyqu'il sache

bien, qu'il ne sentira point ce qu'on dira de luy apres sa mort, la representation qu'il s'en fait par avance fait un grand effect sur son esprit. Et il y a tousjours des raisons semblables, dans les actions qui paroissent les plus vaines et les plus extravagantes à ceux qui n'entrent point dans ces raisons. En un mot, une impression forte ou souvent repetée peut changer considerablement nos organes, nostre imagination, nostre memoire, et même nostre raisonnement. Il arrive qu'un homme, à force d'avoir souvent raconté un mensonge, qu'il a peutêtre inventé, vient à le croire enfin luy même. Et comme on se represente souvent ce qui plait, on le rend aisé à concevoir, et on le croit aussi aisé à effectuer, d'où vient qu'on se persuade facilement ce qu'on souhaite.

Et qui amant ipsi sibi somnia fingunt.

25. Les erreurs ne sont donc jamais volontaires, absolument parlant, quoyque la volonté y contribue bien souvent d'une maniere indirecte, à cause du plaisir qu'on prend à s'abandonner à certaines pensées, ou à cause de l'aversion qu'on se sent pour d'autres. La belle impression d'un livre contribuera à la persuasion du lecteur. L'air et les manieres de celuy qui parle luy gagneront l'Auditoire. On sera porté à mepriser des doctrines qui viennent d'un homme qu'on meprise ou qu'on hait, ou d'un autre qui luy ressemble en quelque chose qui nous frappe. J'ay déja dit pourquoy on se dispose aisement à croire ce qui est utile ou agreable, et j'ay connu des gens qui au commencement avoient changé de religion par des considerations mondaines, mais qui ont eté persuadés (et bien persuadés) depuis, qu'ils avoient pris le bon parti. On voit aussi, que l'obstination n'est pas simplement une mauvaise election qui persevere, mais aussi une disposition à y perseverer, qui vient de quelque bien qu'on s'y figure, ou de quelque mal qu'on se figure dans le changement. La premiere election a peutêtre eté faite par legereté, mais le dessein de la maintenir vient de quelques raisons, ou impressions plus fortes. Il y a même quelques auteurs de morale qui enseignent qu'on doit maintenir son choix pour ne point être inconstant ou pour ne le point paroitre. Cependant une perseverance est mauvaise, quand on meprise les avertissemens de la raison, sur tout quand la matiere est assés importante pour être examinée avec soin: mais quand la pensée du changement est desagreable, on en detourne facilement l'attention; et c'est par là, le plus souvent qu'on s'obstine. L'Auteur qui a voulu rapporter l'obstination à son indifference

pure pretendue, pouvoit considerer qu'il falloit autre chose pour s'attacher à une election, que l'election toute seule, ou qu'une indifference pure; sur tout si cette election s'est faite legerement, et d'autant plus legerement, qu'elle s'est faite avec plus d'indifference; en quel cas on viendra facilement à la defaire, à moins que la vanité, l'accoutumance, l'interest, ou quelqu'autre raison nous y fassent perseverer. Il ne faut point aussi s'imaginer que la vengeance plaise sans sujet. Les personnes dont le sentiment est vif y pensent jour et nuit, et il leur est difficile d'effacer l'image du mal ou de l'affront, qu'ils ont receu. Ils se figurent un tres grand plaisir à être delivrés de l'idée du mepris qui leur revient à tout moment, et qui fait qu'il y en a à qui la vengeance est plus douce que la vie:

Quis vindicta bonum vita jucundius ipsa.

L'Auteur nous voudroit persuader qu'ordinairement, lors que nostre desir, ou nostre aversion va à quelque objet qui ne le merite pas assés, on luy a donné le surplus de bien ou de mal, dont on est touché, par la pretendue puissance elective, qui fait paroître les choses bonnes ou mauvaises comme l'on veut. On a eu 2 degrés de mal naturel, on se donne 6 degrés de bien artificiel par la puissance qui peut choisir sans sujet. Ainsi on aura 4 degrés de bien franc (chap. 5. sect. 2. §. 7.). Si cela se pouvoit practiquer, on iroit loin, comme je l'ay dit cy dessus. Il croit même, que l'ambition, l'avarice, la manie du jeu, et autres passions frivoles empruntent tout leur pouvoir de cette puissance (chap. 5. sect. 5. subsect. 6.) mais il y a d'ailleurs tant de fausses apparences dans les choses, tant d'imaginations capables de grossir ou de diminuer les objets, tant de liaisons mal fondées dans nos raisonnemens, qu'on n'a point besoin de cette petite Fée, c'est à dire de cette puissance interne qui opere comme par enchantement, et à qui l'Auteur attribue tous ces desordres. Enfin j'ay déja dit plusieurs fois que lors que nous nous resolvons à quelque parti contraire à la raison reconnue, nous y sommes portés par une autre raison plus forte en apparence, comme est par exemple le plaisir de paroitre independans et de faire une action extraordinaire. Il y eut autres fois à la Cour d'Osnabruc un precepteur des pages, qui, comme un autre Mucius Scaevola, mit le bras dans la flamme et pensa gagner une gangrene, pour montrer que la force de son esprit étoit plus grande qu'une douleur fort aigue. Peu de gens l'imiteront, je pense, et je ne say même, si l'on trouveroit aisement un Auteur, qui apres avoir soutenu une puissance

capable de choisir sans sujet, ou même contre la raison, voudroit prouver son livre par son propre exemple, en renonçant à quelque bon benefice ou à quelque belle charge, purement pour montrer cette superiorité de la volonté sur la raison. Mais je suis seur au moins, qu'un habile homme ne le feroit pas, et qu'il s'appercevroit bientôt, qu'on rendroit son sacrifice inutile, en luy remontrant qu'il n'auroit fait qu'imiter Heliodore Eveque de Larisse, à qui son livre de Theagene et de Chariclée fut (à ce qu'on dit) plus cher, que son Eveché: ce qui se peut facilement, quand un homme a de quoy se passer de sa charge, et quand il est fort sensible à la gloire. Aussi trouvet-on tous les jours des gens qui sacrifient leur avantages à leur caprices, c'est à dire des biens reels à des biens apparens.

26. Si je voulois suivre pas à pas les raisonnemens de nostre habile Auteur, qui reviennent souvent à ce que nous avons déja examiné, mais qui y reviennent ordinairement avec quelque addition elegante et bien tournée, je serois obligé d'aller trop loin: mais j'espere de pouvoir m'en dispenser, apres avoir satisfait, ce semble, à toutes ses raisons. Le meilleur est, que la practique chez luy corrige et rectifie ordinairement la Theorie. Apres avoir avancé dans la seconde Section de ce chapitre cinquieme, que nous approchons de Dieu par le pouvoir de choisir sans raison, et que cette puissance étant la plus noble, son exercice est le plus capable de rendre heureux, choses les plus paradoxes du monde, puisque nous imitons plustost Dieu par la Raison, et que nostre bonheur consiste à la suivre: Apres cela, dis-je, l'Auteur y apporte un excellent correctif, car il dit fort bien (§. 5) que pour être heureux, nous devons accommoder nos elections aux choses, puisque les choses ne sont gueres disposées à s'accommoder à nous, et que c'est en effect s'accommoder à la volonté Divine. C'est bien dit, sans doute, mais c'est dire en même temps, qu'il faut que nostre volonté se regle autant qu'il est possible sur la realité des objets, et sur les veritables representations du bien et du mal; et par consequent que les motifs du bien et du mal ne sont point contraires à la liberté, et que la puissance de choisir sans sujet, bien loin de servire à nostre felicité, est inutile, et même tres dommageable. Aussi se trouvet-il heureusement qu'elle ne subsiste nulle part, et que c'est un Etre de Raison raisonnante, comme quelques Scholastiques appellent les Fictions qui ne sont pas même possibles. Pour moy, j'aurois mieux aimé les appeller des Etres de Raison non raisonnante. Je trouve aussi que

la Section III (des Elections indues) peut passer, puisqu'elle dit, qu'on ne doit point choisir des choses impossibles, inconsistantes, nuisibles, contraires à la Volonté Divine, preoccupées par d'autres. Et l'Auteur remarque tres bien, qu'en derogeant sans besoin à la felicité d'autruy, on choque la Volonté Divine, qui veut que tous soyent heureux autant qu'il se peut. J'en diray autant de la IVme Section, où il est parlé de la source des Elections indues, qui sont l'erreur ou l'ignorance, la negligence, la legereté à changer trop facilement, l'obstination à ne pas changer à temps, et les mauvaises habitudes; enfin l'importunité des appetits qui nous poussent souvent mal à propos vers les choses externes. La cinquieme Section est faite pour concilier les mauvaises elections ou les pechés, avec la puissance et la bonté de Dieu, et comme cette section est prolixe, elle est partagée en subsections. L'Auteur s'est chargé luy même sans besoin d'une grande objection: Car il soutient que sans la puissance de choisir, absolument indifferente dans le choix, il n'y auroit point de peché. Or il étoit fort aisé à Dieu de refuser aux creatures une puissance si peu raisonnable. Il leur suffisoit d'être mues par les representations des biens et des maux; il étoit donc aisé à Dieu d'empêcher le peché, suivant l'Hypothèse de l'Auteur. Il ne trouve point d'autre ressource pour se tirer de cette difficulté, que de dire, que cette puissance étant retranchée des choses, le monde ne seroit qu'une machine purement passive. Mais c'est ce qu'on a refuté assés. Si cette puissance manquoit au monde (comme elle y manque en effect) on ne s'en plaindroit gueres. Les ames se contenteront fort bien des representations des biens ou des maux, pour faire leur elections, et le monde demeurera aussi beau qu'il est. L'Auteur revient à ce qu'il avoit avancé cy dessus, que sans cette puissance il n'y auroit point de felicité; mais on y a repondu suffisamment, et il n'y a pas la moindre apparence dans cette assertion et dans quelques autres paradoxes qu'il avance icy pour soutenir son paradoxe principal.

27. Il fait une petite digression sur les prieres (subsect. 4.) et dit, que ceux qui prient Dieu, esperent un changement de l'ordre naturel: mais il semble, qu'ils se trompent selon son sentiment. Dans le fond, les hommes se contenteront d'être exaucés, sans se mettre en peine si le cours de la nature est changé en leur faveur, ou non. En effect s'ils sont aidés par le secours des bons Anges, il n'y aura point de changement dans l'ordre general des choses. Aussi est ce un sentiment tres

raisonnable de nostre Auteur, qu'il y a un systeme des substances spirituelles, aussi bien qu'il y en a un des corporelles, et que les substances spirituelles ont un commerce entre elles, comme les corps. Dieu se sert du ministere des Anges pour gouverner les hommes, sans que l'ordre de la nature en souffre. Cependant, il est plus aisé d'avancer ces choses que de les expliquer, à moins que de recourir à mon systeme de l'Harmonie. Mais l'Auteur va un peu plus avant. Il croit que la Mission du S. Esprit étoit un grand miracle au commencement, mais qu'à present ses operations en nous sont naturelles. Je luy laisse le soin d'expliquer son sentiment, et d'en convenir avec d'autres Theologiens. Cependant je remarque qu'il met l'usage naturel des prieres dans la force qu'elles ont de rendre l'ame meilleure, de surmonter les passions, et de s'attirer un certain degré de grace nouvelle. Nous pouvons dire les mêmes choses à peu pres dans nostre Hypothese, qui fait que la volonté n'agit que suivant des motifs; et nous sommes exemts des difficultés, où l'auteur s'est engagé par sa puissance de choisir sans sujet. Il se trouve encor bien embarrassé par la prescience de Dieu. Car si l'ame est parfaitement indifferente dans son choix, comment est il possible de prevoir ce choix, et quelle raison suffisante pourrat-on trouver de la connoissance d'une chose, s'il n'y en a point de son ètre? L'auteur remet à un autre lieu la solution de cette difficulté, qui demanderoit (selon luy) un ouvrage entier. Au reste, il dit quelques fois de bonnes choses sur le Mal moral, et assés conformes à nos principes. Par exemple, lorsqu'il dit (subsect. 6.) que les vices et les crimes ne diminuent point la beauté de l'Univers, ains l'augmentent plustost; comme certaines dissonances offenseroient l'oreille par leur dureté si elles étoient ecoutées toutes seules, et ne laissent point de rendre l'harmonie plus agreable dans le melange. Il remarque aussi plusieurs biens renfermés dans les maux, par exemple, l'utilité de la prodigalité dans les riches et de l'avarice dans les pauvres; en effect, cela sert à faire fleurir les arts. Il fait considerer ensuite aussi que nous ne devons point juger de l'univers par la petitesse de nostre globe et de tout ce qui nous est connu, dont les taches ou defauts peuvent ètre aussi utiles à relever la beauté du reste, que les mouches, qui n'ont rien de beau par elles mèmes, sont trouvées propres par le beau sexe à embellir le visage entier, dont elles enlaidissent pourtant la partie qu'elles couvrent. Cotta chez Ciceron avoit comparé la providence, lorsqu'elle donne la raison aux hommes, à

un Medicin qui accorde le vin à un malade, non obstant qu'il prevoit l'abus qu'il en fera, au depens de sa vie. L'Auteur repond, que la providence fait ce que la sagesse et la bonté demandent, et que le bien qu'en arrive est plus grand que le mal. Si Dieu n'avoit point donné la raison à l'homme, il n'y auroit point d'homme du tout, et Dieu seroit comme un Medecin qui tueroit quelqu'un pour l'empêcher de devenir malade. On peut adjouter que ce n'est pas la Raison qui est nuisible en soy, mais le defaut de la Raison; et quand la Raison est mal employée, on raisonne bien sur les moyens, mais on ne raisonne pas assés sur le but ou sur le mauvais but, qu'on se propose. Ainsi c'est tousjours faute de raison qu'on fait une mauvaise action. Il propose aussi l'objection d'Epicure chez Lactance dans son livre de la Colere de Dieu, dont voicy les termes à peu pres: ou Dieu veut ôter les maux et ne peut pas en venir à bout, en quel cas il seroit foible; ou il peut les ôter, et ne veut pas, ce qui marqueroit de la malignité en luy; ou bien il manque de pouvoir et de volonté tout à la fois, ce qui le feroit paroitre foible et envieux tout ensemble; ou enfin il peut et veut, mais en ce cas on demandera, pourquoy il ne le fait donc pas, s'il existe? L'Auteur repond que Dieu ne peut pas ôter les maux et qu'il ne le veut pas non plus, et que cependant il n'est point malin ny foible. J'aurois mieux aimé dire qu'il peut les ôter, mais qu'il ne le veut pas absolument, et que c'est avec raison, parce qu'il ôteroit les biens en même temps, et qu'il ôteroit plus de bien que de mal. Enfin nostre Auteur ayant fini son savant Ouvrage, il y joint un Appendice, où il parle des Loix divines. Il distingue fort bien ces loix en naturelles et positives; il remarque, que les loix particulieres de la nature des animaux doivent ceder aux loix generales des corps; que Dieu n'est pas proprement en colere, quand ses loix sont violées; mais que l'ordre a voulu, que celuy qui peche s'attirât un mal, et que celuy qui fait violence aux autres en souffre à son tour. Mais il juge, que les loix positives de Dieu indiquent et predisent plustost le mal qu'elles ne le font infliger. Et cela luy donne occasion de parler de la damnation eternelle des mechans, qui ne sert plus à l'amendement, ny à l'exemple, et qui ne laisse pas de satisfaire à la justice vindicative de Dieu, quoyqu'ils s'attirent leur malheur eux mêmes. Il soubçonne pourtant, que ces peines des mechans apportent quelque utilité aux gens de bien, et il doute encor s'il ne vaut pas mieux être damné qu'être

Rien, puis qu'il se pourroit que les damnés fussent des gens insensés, capables de s'obstiner à demeurer dans leur misere, par un certain travers d'esprit, qui fait, selon luy, qu'ils s'applaudissent dans leur mauvais jugemens au milieu de leur misere, et se plaisent à controller la volonté de Dieu. Car on voit tous les jours des gens chagrins, malins, envieux, qui prennent plaisir à penser à leur maux et cherchent à s'affliger eux mêmes. Ces pensées ne sont pas à mepriser, et j'en ay eu quelques fois d'approchantes, mais je n'ay garde d'en juger decisivement. J'ay rapporté, dans le §. 271 des Essais opposés à M. Bayle, la fable du Diable refusant le pardon qu'un Ermite luy offre de la part de Dieu. Le Baron André Taifel Seigneur Autrichien Cavallerizzo maggior de Ferdinand Archiduc d'Austriche, depuis Empereur second du nom, faisant allusion à son nom (qui semble signifier un Diable en Allemand) prit pour Symbole un Diable ou Satyre avec ce mot Espagnol, mas perdido, y menos arrepentido, plus perdu, et moins repentant; ce qui marque une passion sans esperance et dont on ne se peut detacher. Et cette devise a eté repetée depuis par le Comte de Villamediana Espagnol, quand on le disoit amoureux de la Reine. Venant à la question, pourquoy il arrive souvent du Mal aux Bons, et du Bien aux Mechans, nostre illustre auteur croit, qu'on y a assés satisfait et qu'il ne reste presque point de scrupule là dessus. Il remarque cependant, qu'on peut douter souvent, si les bons qui sont dans la misere, n'ont eté rendus bons par leur malheur même, et si les mechans heureux n'ont peutêtre pas eté gatés par la prosperité. Il adjoute que nous sommes souvent de mauvais juges, quand il s'agit de connoistre non seulement un homme de bien, mais encor un homme heureux. On honnore souvent un hypocrite, et l'on meprise un autre dont la solide vertu est sans affectation. On se connoit peu aussi en bonheur, et souvent la felicité est meconnue sous les haillons d'un pauvre content, pendant qu'on la cherche en vain dans les palais de quelques Grands. Enfin l'auteur remarque, que la plus grande felicité icy bas consiste dans l'esperance du bonheur futur, et qu'ainsi on peut dire, qu'il n'arrive rien aux mechans qui ne serve à l'amendement ou au chastiment, et qu'il n'arrive rien aux bons qui ne serve à leur plus grand bien. Ces conclusions reviennent entierement à mon sens, et on ne sauroit rien dire de plus propre à finir l'ouvrage.

Fin.

CAUSA DEI

Asserta per

JUSTITIAM EJUS,

Cum caeteris ejus

PERFECTIONIBUS,

Cunctisque Actionibus

CONCILIATAM.

AMSTAELODAMI,

Apud Isaacum Trojel, Bibliopolam.

MDCCX.

1. Apologetica Causae Dei tractatio non tantum ad divinam gloriam, sed etiam ad nostram utilitatem pertinet, ut tum magnitudinem ejus, id est potentiam sapientiamque colamus, tum etiam bonitatem et quae ex ea derivantur, justitiam ac sanctitatem amemus, quantumque in nobis est imitemur. Hujus tractationis duae sunt partes: prior praeparatoria magis, altera principalis censeri potest; prior spectat Divinam Magnitudinem, Bonitatemque separatim, posterior pertinentia ad utramque junctim, in quibus sunt Providentia circa omnes creaturas, et Regimen circa intelligentes, praesertim in negotio pietatis et salutis.

2. Magnitudinis Divinae potius quam Bonitatis rationem habuere Theologi rigidiores; at laxiores contra: utraque perfectio aeque curae est vere Orthodoxis. Error Magnitudinem Dei infringentium Anthropomorphismus, Bonitatem tollentium Despotismus appellari posset.

3. Magnitudo Dei studiose tuenda est contra Socinianos inprimis, et quosdam Semisocinianos, in quibus Conradus Vorstius hic maxime peccavit. Revocari autem illa potest ad duo Capita Summa, Omnipotentiam et Omniscientiam.

4. Omnipotentia complectitur tum Dei Independentiam ab aliis, tum omnium Dependentiam ab ipso.

5. Independentia Dei in existendo elucet, et in agendo. Et quidem in Existendo, dum est necessarius et aeternus, et, ut vulgo loquuntur, Ens a se: Unde etiam consequens est immensum esse.

6. In Agendo independens est naturaliter et moraliter. Naturaliter quidem, dum est liberrimus, nec nisi a se ipso ad agendum determinatur; moraliter vero, dum est ἀνυπεύθυνος, seu superiorem non habet.

7. Dependentia rerum a Deo extenditur tum ad omnia possibilia, seu quae non implicant contradictionem; tum etiam ad omnia actualia.

8. Ipsa rerum possibilitas, cum actu non existunt, realitatem habet fundatam in divina existentia: nisi enim Deus existeret, nihil possibile foret, et possibilia ab aeterno sunt in ideis Divini Intellectus.

9. Actualia dependent a Deo tum in existendo tum in agendo, nec tantum ab Intellectu ejus, sed etiam a Voluntate. Et quidem in existendo, dum omnes res a Deo libere sunt creatae, atque etiam a Deo conservantur; neque male docetur, conservationem divinam esse continuatam creationem, ut radius continue a sole prodit, etsi creaturae neque ex Dei essentia neque necessario promanent.

10. In agendo res dependent a Deo, dum Deus ad rerum actiones concurrit, quatenus inest actionibus aliquid perfectionis, quae utique a Deo manare debet.

11. Concursus autem Dei (etiam ordinarius seu non miraculosus) simul et immediatus est et specialis. Et quidem immediatus, quoniam effectus non ideo tantum a Deo dependet, quia causa ejus a Deo orta est, sed etiam quia Deus non minus neque remotius in ipso effectu producendo concurrit, quam in producenda ipsius causa.

12. Specialis vero est concursus, quia non tantum ad existentiam rei actusque dirigitur, sed et ad existendi modum et qualitates, quatenus aliquid perfectionis illis inest, quod semper a Deo profluit, patre luminum omnisque boni datore.

13. Hactenus de potentia Dei, nunc de sapientia ejus, quae ob immensitatem vocatur Omniscientia. Haec cum et ipsa sit perfectissima (non minus quam Omnipotentia) complectitur omnem ideam et omnem veritatem, id est omnia tam incomplexa quam complexa quae objectum intellectus esse possunt: et versatur itidem tam circa possibilia, quam circa actualia.

14. Possibilium est, quae vocatur Scientia simplicis intelligentiae, quae versatur tam in rebus, quam in earum connexionibus, et utraeque sunt tam necessariae quam contingentes.

15. Possibilia contingentia spectari possunt tum ut sejuncta, tum ut coordinata in integros mundos possibiles infinitos, quorum quilibet Deo est perfecte cognitus, etsi ex illis non nisi unicus ad existentiam perducatur: neque enim plures Mundos actuales fingi ad rem facit, cum unus nobis totam Universitatem Creaturarum cujuscunque loci et temporis complectatur, eoque sensu hoc loco mundi vocabulum usurpetur.

16. Scientia Actualium seu mundi ad existentiam perducti, et omnium in eo praeteritorum, praesentium et futurorum, vocatur Scientia visionis, nec differt a scientia simplicis intelligentiae hujus ipsius mundi, spectati ut possibilis, quam quod accedit cognitio reflexiva, qua Deus novit suum decretum de ipso ad existentiam perducendo. Nec alio opus est divinae praescientiae fundamento.

17. Scientia vulgo dicta Media sub scientia simplicis intelligentiae comprehenditur eo quem exposuimus sensu. Si quis tamen Scientiam aliquam Mediam velit inter Scientiam simplicis intelligentiae et scientiam visionis, poterit et illam et Mediam aliter concipere quam vulgo solent, scilicet ut Media non tantum de futuris sub conditione, sed et in universum de possibilibus contingentibus accipiatur. Ita scientia simplicis intelligentiae restrictius sumetur, nempe ut agat de veritatibus possibilibus et necessariis, scientia Media de veritatibus possibilibus et contingentibus, scientia visionis de veritatibus contingentibus et Actualibus. Et media cum prima commune habebit, quod de veritatibus possibilibus agit, cum postrema, quod de contingentibus.

18. Hactenus de divina Magnitudine: nunc agamus etiam de Divina Bonitate. Ut autem sapientia seu veri cognitio est perfectio intellectus, ita Bonitas seu boni appetitio est perfectio voluntatis. Et omnis quidem Voluntas bonum habet pro objecto, saltem apparens, at divina Voluntas non nisi bonum simul et verum.

19. Spectabimus ergo et Voluntatem et objectum ejus, nempe Bonum et Malum, quod rationem praebet volendi et nolendi. In Voluntate autem spectabimus et naturam ejus et species.

20. Ad Voluntatis naturam requiritur Libertas, quae consistit in eo, ut Actio Voluntaria sit spontanea ac deliberata, atque adeo ut excludat necessitatem, quae deliberationem tollit.

21. Necessitas excluditur Metaphysica, cujus oppositum est impossibile, seu implicat contradictionem; sed non Moralis, cujus oppositum est inconveniens. Etsi enim Deus non possit errare in eligendo, adeoque eligat semper quod est maxime conveniens, hoc tamen ejus libertati adeo non obstat, ut eam potius maxime perfectam reddat. Obstaret, si non nisi unum foret voluntatis objectum possibile, seu si una tantum possibilis rerum facies fuisset, quo casu cessaret electio, nec sapientia bonitasque agentis laudari posset.

22. Itaque errant aut certe incommode admodum loquuntur, qui ea tantum possibilia dicunt, quae actu fiunt, seu quae Deus elegit; qui fuit lapsus Diodori Stoici apud Ciceronem et inter Christianos Abaïlardi, Wiclefi, Hobbii. Sed infra plura de libertate dicentur, ubi humana tuenda erit.

23. Haec de Voluntatis natura; sequitur Voluntatis divisio, quae in usum nostrum praesentem est potissimum duplex: una in antecedentem et consequentem, altera in productivam et permissivam.

24. Prior divisio est, ut Voluntas sit vel Antecedens seu praevia, vel Consequens seu Finalis; sive quod idem est, ut sit vel inclinatoria vel decretoria; illa minus plena, haec plena vel absoluta. Equidem solet aliter (prima quidem specie) explicari haec Divisio a nonnullis, ut antecedens Dei voluntas (verbi gratia, omnes salvandi) praecedat considerationem facti creaturarum; consequens autem (verbi gratia, quosdam damnandi) eam sequatur. Sed illa praecedit etiam alias Dei Voluntates, haec sequitur; cum ipsa facti creaturarum consideratio, non tantum a quibusdam Dei Voluntatibus praesupponatur, sed etiam quasdam Dei Voluntates, sine quibus factum creaturarum supponi nequit, praesupponat. Itaque Thomas et Scotus, aliique Divisionem hanc eo quo nunc utimur sensu sumunt, ut Voluntas antecedens ad Bonum aliquod in se et particulariter, pro cujusque gradu, feratur, unde haec Voluntas est tantum secundum quid; Voluntas autem consequens spectet totale et ultimam determinationem contineat; unde est absoluta et decretoria; et cum de divina sermo est, semper effectum plenum obtinet. Caeterum si quis nostram explicationem nolit, cum eo de vocabulis non litigabimus: pro antecedente et consequente substituat, si volet, praeviam et finalem.

25. Voluntas antecedens omnino seria est et pura, non confundenda cum Velleitate (ubi quis vellet si posset, velletque posse) quae in Deum non cadit; nec cum Voluntate conditionali, de qua hic non agitur. Tendit autem voluntas antecedens in Deo ad procurandum omne bonum, et ad repellendum omne malum, quatenus talia sunt, et proportione gradus quo bona malave sunt. Quam seria autem haec voluntas sit, Deus ipse declaravit, cum tanta asseveratione dixit, se nolle mortem peccatoris, velle omnes salvos, odisse peccatum.

26. Voluntas Consequens oritur ex omnium Voluntatum antecedentium concursu, ut scilicet, quando omnium effectus simul stare non possunt,

obtineatur inde quantus maximus effectus per sapientiam et potentiam obtineri potest. Haec voluntas etiam Decretum appellari solet.

27. Unde patet voluntates etiam antecedentes non omnino irritas esse, sed efficaciam suam habere; qui etsi effectus earum obtinetur, non semper sit plenus, sed per concursum aliarum Voluntatum antecedentium restrictus. At Voluntas decretoria ex omnibus inclinatoriis resultans, semper plenum effectum sortitur, quoties potentia non deest in Volente, quemadmodum certe in Deo deesse nequit. Nempe in sola voluntate decretoria locum habet Axioma: qui potest et vult ille facit; quippe cum eo ipso scientiam requisitam ad agendum sub potentia comprehendendo, jam nihil intus extraque actioni deesse ponatur. Neque vero aliquid felicitati perfectionique Volentis Dei decedit, dum non omnis ejus Voluntas effectum plenum sortitur: quia enim bona non vult nisi pro gradu bonitatis quae in unoquoque est, tum maxime ejus Voluntati satisfit, cum optimum resultans obtinetur.

28. Posterior voluntatis divisio est in productivam circa proprios actus et permissivam circa alienos. Quaedam enim interdum permittere licet (id est non impedire) quae facere non licet, velut peccata, de quo mox. Et permissivae Voluntatis objectum proprium non id est quod permittitur, sed permissio ipsa.

29. Hactenus de Voluntate, nunc de ratione Volendi seu Bono et Malo. Utrumque triplex est, Metaphysicum, Physicum et Morale.

30. Metaphysicum generatim consistit in rerum etiam non intellegentium perfectione et imperfectione. Liliorum campi et passerum curam a Patre coelesti geri Christus dixit, et brutorum animantium rationem Deus habet apud Jonam.

31. Physicum accipitur speciatim de substantiarum intelligentium commodis et incommodis, quo pertinet Malum Poenae.

32. Morale de earum actionibus virtuosis et vitiosis, quo pertinet Malum Culpae: et malum physicum hoc sensu a morali oriri solet, etsi non semper in iisdem subjectis; sed haec tamen quae videri possit aberratio cum fructu corrigitur, ut innocentes nollent passi non esse. add. infra §. 55.

33. Deus vult bona per se, antecedenter ad minimum, nempe tam rerum perfectiones in universum, quam speciatim substantiarum intelligentium omnium felicitatem et virtutem, et unumquodque bonorum pro gradu suae bonitatis, ut jam dictum est.

34. Mala etsi non cadant in Voluntatem Dei antecedentem, nisi quatenus ea ad remotionem eorum tendit, cadunt tamen interdum, sed indirecte, in consequentem, quia interdum majora bona ipsis remotis obtineri non possunt, quo casu remotio malorum non plane perducitur ad effectum, et consistens intra Voluntatem antecedentem non prorumpit in consequentem. Unde Thomas de Aquino post Augustinum non incommode dixit, Deum permittere quaedam mala fieri, ne multa bona impediantur.

35. Mala Metaphysica et Physica (veluti imperfectiones in rebus, et mala poenae in personis) interdum fiunt bona subsidiaria, tanquam media ad majora bona.

36. At Malum morale seu malum culpae nunquam rationem medii habet, neque enim (Apostolo monente) facienda sunt mala, ut eveniant bona; sed interdum tantum rationem habet conditionis quam vocant sine qua non, sive colligati et concomitantis, id est sine qua bonum debitum obtineri nequit, sub bono autem debito etiam privatio mali debita continetur. Malum autem admittitur non ex principio necessitatis absolutae, sed ex principio convenientiae. Rationem enim esse oportet, cur Deus malum permittat potius quam non permittat: ratio autem Divinae Voluntatis non nisi a bono sumi potest.

37. Malum etiam Culpae nunquam in Deo objectum est Voluntatis productivae, sed tantum aliquando permissivae, quia ipse nunquam peccatum facit, sed tantum ad summum aliquando permittit.

38. Generalis autem Regula est permittendi peccati Deo hominique communis, ut nemo permittat peccatum alienum, nisi impediendo ipsemet actum pravum exerciturus esset. Et ut verbo dicam, peccatum permitti nunquam licet, nisi cum debet, de quo distinctius infra §. 66.

39. Deus itaque inter objecta Voluntatis habet optimum ut finem ultimum, sed bonum ut qualemcunque, etiam subalternum, res vero indifferentes, itemque Mala Poenae saepe ut Media; at Malum Culpae non nisi ut rei alioqui debitae conditionem sine qua non esset, eo sensu quo Christus dixit oportere ut scandala existant.

40. Hactenus de Magnitudine et de Bonitate separatim ea diximus, quae praeparatoria hujus Tractationis videri possunt; nunc agamus de pertinentibus ad utramque junctim. Communia ergo Magnitudinis et Bonitatis hic sunt quae non ex sola bonitate, sed etiam ex Magnitudine (id est sapientia et potentia) proficiscuntur: facit enim Magnitudo, ut

Bonitas effectum suum consequatur. Et Bonitas refertur vel ad Creaturas in universum vel speciatim ad intelligentes. Priore modo cum Magnitudine constituit providentiam in universo creando et gubernando, posteriore justitiam in regendis speciatim substantiis ratione praeditis.

41. Quia bonitatem Dei in creaturis sese generatim exerentem dirigit sapientia, consequens est providentiam divinam sese ostendere in tota serie universi, dicendumque Deum ex infinitis possibilibus seriebus rerum elegisse optimam, eamque adeo esse hanc ipsam quae actu existit. Omnia enim in universo sunt Harmonica inter se, nec sapientissimus nisi omnibus perspectis decernit, atque adeo non nisi de toto. In partibus singulatim sumtis, Voluntas praevia esse potest, in toto decretoria intelligi debet.

42. Unde accurate loquendo non opus est ordine decretorum Divinorum, sed dici potest unicum tantum fuisse decretum Dei, ut haec scilicet series rerum ad existentiam perveniret, postquam scilicet omnia seriem ingredientia fuere considerata, et cum rebus alias series ingredientibus comparata.

43. Itaque etiam Decretum Dei est immutabile, quia omnes rationes quae ei objici possunt jam in considerationem venere: sed hinc non alia oritur Necessitas quam consequentiae seu quam Hypotheticam vocant, ex supposita scilicet praevisione et praeordinatione; nulla autem subest necessitas absoluta seu consequentis, quia alius etiam rerum ordo possibilis erat, et in partibus, et in toto, Deusque contingentium seriem eligens, contingentiam eorum non mutavit.

44. Neque ob rerum certitudinem preces laboresque fiunt inutiles ad obtinenda futura quae desideramus. Nam in hujus seriei rerum, tanquam possibilis repraesentatione apud Deum, antequam scilicet decerni intellegeretur, utique et preces in ea (si eligeretur) futurae, et aliae effectuum in ea comprehendendorum causae inerant, et ad electionem seriei adeoque et ad eventus in ea comprehensos, ut par erat, valuere. Et quae nunc movent Deum ad agendum aut permittendum, jam tum eum moverunt ad decernendum quid acturus esset aut permissurus.

45. Atque hoc jam supra monuimus, res ex divina praescientia et providentia esse determinatas, non absolute, seu quicquid agas aut non agas, sed per suas causas rationesque. Itaque sive quis preces sive studium et laborem inutiles diceret, incideret in Sophisma, quod jam veteres ignavum appellabant. Add. infra §. 106. 107.

46. Sapientia autem infinita Omnipotentis, Bonitati ejus immensae juncta, fecit, ut nihil potuerit fieri melius omnibus computatis, quam quod a Deo est factum; atque adeo, ut omnia sint perfecte harmonica conspirentque pulcherrime inter se, causae formales seu animae cum causis materialibus seu corporibus, causae efficientes seu naturales cum finalibus seu moralibus, regnum gratiae cum regno naturae.

47. Et proinde quotiescunque aliquid reprehensibile videtur in operibus Dei, judicandum est id nobis non satis nosci, et sapientem qui intelligeret, judicaturum ne optari quidem posse meliora.

48. Unde porro sequitur nihil esse felicius quam tam bono Domino servire, atque adeo Deum super omnia esse amandum eique penitus confidendum.

49. Optimae autem seriei rerum (nempe hujus ipsius) eligendae maxima Ratio fuit Christus Θεάνθρωπος, sed qui, quatenus Creatura est ad summum provecta, in ea Serie nobilissima contineri debebat, tanquam Universi creati pars, imo caput; cui omnis tandem potestas data est in caelo et in terra, in quo benedici debuerunt omnes gentes, per quem omnis creatura liberabitur a servitute corruptionis, in libertatem gloriae filiorum Dei.

50. Hactenus de Providentia, nempe generali: porro Bonitas relata speciatim ad creaturas intelligentes, cum Sapientia conjuncta *Justitiam* constituit, cujus summus gradus est *Sanctitas*. Itaque tam lato sensu Justitia non tantum jus strictum, sed et aequitatem atque adeo et misericordiam laudabilem comprehendit.

51. Discerni autem Justitia generatim sumta potest in justitiam specialius sumtam et sanctitatem. *Justitia specialius sumta* versatur circa bonum malumque physicum, aliorum nempe intelligentium, sanctitas circa bonum malumque morale.

52. *Bona malaque physica* eveniunt tam in hac vita quam in futura. *In hac vita* multi queruntur in universum quod humana natura tot malis exposita est, parum cogitantes magnam eorum partem ex culpa hominum fluere, et revera non satis grate agnosci divina in nos beneficia, magisque attentionem ad mala quam ad bona nostra verti.

53. Aliis displicet inprimis quod bona malaque physica non sunt distributa secundum bona malaque moralia, seu quod saepe bonis est male, malis est bene.

54. Ad has querelas duo responderi debent: unum, quod Apostolus attulit, non esse condignas afflictiones hujus temporis ad futuram gloriam quae revelabitur in nobis; alterum, quod pulcherrima comparatione Christus ipse suggessit, nisi granum frumenti cadens in terram mortuum fuerit, fructum non feret.

55. Itaque non tantum large compensabuntur afflictiones, sed et inservient ad felicitatis augmentum; nec tantum prosunt haec mala, sed et requiruntur. Add. §. 32.

56. Circa futuram vitam gravior adhuc est difficultas: nam objicitur ibi quoque bona longe vinci a malis, quia pauci sunt electi. Origines quidem aeternam damnationem omnino sustulit; quidam veterum paucos saltem aeternum damnandos credidere, quorum in numero fuit Prudentius; quibusdam placuit omnem Christianum tandem salvatum iri, quorsum aliquando inclinasse visus est Hieronymus.

57. Sed non est cur ad haec paradoxa et rejicienda confugiamus: Vera responsio est, totam amplitudinem regni coelestis non esse ex nostra cognitione aestimandam: nam tanta esse potest beatorum per Divinam Visionem gloria, ut mala damnatorum omnium comparari huic bono non possint, et Angelos beatos incredibili multitudine agnoscit Scriptura, et magnam Creaturarum varietatem ipsa nobis aperit natura, novis inventis illustrata; quod facit ut commodius quam Augustinus et alii veteres praevalentiam boni prae malo tueri possimus.

58. Nempe tellus nostra non est nisi satelles unius Solis, et tot sunt Soles quot stellae fixae; et credibile est maximum esse spatium trans omnes fixas. Itaque nihil prohibet, vel Soles, vel maxime regionem trans Soles habitari felicibus creaturis. Quanquam et planetae esse possint aut fieri ad instar Paradisi felices. In domo Patris nostri multas esse mansiones, de coelo beatorum proprie Christus dixit, quod Empyreum vocant Theologi quidam, et trans sidera seu soles collocant, etsi nihil certi de loco beatorum affirmari possit: interim et in spectabili mundo multas Creaturarum rationalium habitationes esse verisimile judicari potest, alias aliis feliciores.

59. Itaque argumentum a multitudine damnatorum non est fundatum nisi in ignorantia nostra, unaque responsione dissolvitur, quam supra innuimus, si omnia nobis perspecta forent, appariturum ne optari quidem posse meliora quam quae fecit Deus. Poenae etiam damnatorum ob perseverantem eorum malitiam perseverant: unde insignis Theologus Joh.

Fechtius in eleganti libro de Statu damnatorum eos bene refutat, qui in futura vita peccata poenam demereri negant, quasi justitia Deo essentialis cessare unquam posset.

60. Gravissimae tandem sunt difficultates circa Sanctitatem Dei, seu circa perfectionem ad bona malaque moralia aliorum relatam, quae eum amare virtutem, odisse vitium etiam in aliis facit, et ab omni peccati labe atque contagio quam maxime removet; et tamen passim scelera regnant in medio potentissimi Dei imperio. Sed quicquid hoc est difficultatis, Divini Luminis auxilio etiam in hac vita ita superatur, ut pii et Dei amantes sibi, quantum opus est, satisfacere possint.

61. Objicitur nempe Deum nimis concurrere ad peccatum, hominem non satis. Deum autem nimis concurrere ad malum morale physice et moraliter, voluntate et productiva et permissiva peccati.

62. Concursum moralem locum habiturum observant, etsi Deus nihil conferret agendo ad peccatum, saltem dum permitteret seu non impediret cum posset.

63. Sed revera Deum concurrere ajunt moraliter et physice simul, quia non tantum non impedit peccantes, sed etiam quodammodo adjuvat, vires ipsis occasionesque praestando. Unde phrases Scripturae Sacrae, quod Deus induret incitetque malos.

64. Hinc quidam inferre audent Deum vel utroque vel certe alterutro modo, peccati complicem, imo autorem esse atque adeo divinam sanctitatem, justitiam, bonitatem evertunt.

65. Alii malunt Divinam omniscientiam et omnipotentiam, verbo, magnitudinem labefactare, tanquam aut nesciret minimeve curaret mala, aut malorum torrenti obsistere non posset. Quae Epicureorum Manichaeorumve sententia fuit; cui cognatum aliquid etsi alio mitiore modo, docent Sociniani, qui recte quidem cavere volunt, ne divinam Sanctitatem polluant, sed non recte alias Dei perfectiones deserunt.

66. Ut primum ad Concursum Moralem permittentis respondeamus, prosequendum est quod supra dicere coepimus, permissionem peccati esse licitam (seu moraliter possibilem) cum debita (seu moraliter necessaria) invenitur: scilicet cum non potest peccatum alienum impediri sine propria offensa, id est sine violatione ejus, quod quis aliis vel sibi debet. Exempli gratia miles in statione locatus, tempore praesertim periculoso, ab eo decedere non debet, ut duos amicos inter se duellum parantes

a pugnando avertat. Add. supra §. 36. Deberi autem aliquid apud Deum intelligimus non humano more sed Θεοπρεπῶς, quando aliter suis perfectionibus derogaret.

67. Porro si Deus optimam Universi Seriem (in qua peccatum intercurrit) non elegisset, admisisset aliquid pejus omni creaturarum peccato; nam propriae perfectioni, et quod hinc sequitur, alienae etiam derogasset: divina enim perfectio a perfectissimo eligendo discedere non debet, cum minus bonum habeat rationem mali. Et tolleretur Deus, tollerentur omnia, si Deus vel laboraret impotentia, vel erraret intellectu, vel laberetur voluntate.

68. Concursus ad peccatum Physicus fecit ut Deum peccati causam autoremque constituerent quidam; ita malum Culpae etiam objectum productivae in Deo voluntatis foret: ubi maxime insultant nobis Epicurei et Manichaei. Sed hic quoque Deus mentem illustrans sui est vindex in anima pia et veritatis studiosa. Explicabimus igitur quid sit Deum concurrere ad peccati materiale, seu quod in malo bonum est, non ad formale.

69. Respondendum est scilicet, nihil quidem perfectionis et realitatis pure positivae esse in creaturis earumque actibus bonis malisque, quod non Deo debeatur; sed imperfectionem actus in privatione consistere, et oriri ab originali limitatione creaturarum, quam jam tum in statu purae possibilitatis (id est in Regione Veritatum aeternarum seu ideis Divino intellectui obversantibus) habent ex essentia sua: nam quod limitatione careret, non creatura, sed Deus foret. Limitata autem dicitur Creatura, quia limites seu terminos suae magnitudinis, potentiae, scientiae, et cujuscunque perfectionis habet. Ita fundamentum mali est necessarium, sed ortus tamen Contingens, id est necessarium est ut mala sint possibilia, sed contingens est ut mala sint actualia: non contingens autem per harmoniam rerum a potentia transit ad actum, ob convenientiam cum optima rerum serie, cujus partem facit.

70. Quod autem de privativa mali constitutione, post Augustinum, Thomam, Lubinum, aliosque veteres et recentiores afferimus, quia multis vanum, aut certe perobscurum habetur, ita declarabimus ex ipsa rerum natura, ut nihil solidius esse appareat: adhibentes in similitudinem sensibile quiddam et materiale, quod etiam in privativo consistit, cui inertiae corporum naturalis nomen Keplerus, insignis naturae indagator, imposuit.

71. Nimirum (ut facili exemplo utamur) cum flumen naves secum defert, velocitatem illis imprimit, sed ipsarum inertia limitatam, ut quae (caeteris paribus) oneratiores sunt tardius ferantur. Ita fit ut celeritas sit a flumine, tarditas ab onere; positivum a virtute impellentis, privativum ab inertia impulsi.

72. Eodem plane modo Deum dicendum est Creaturis perfectionem tribuere, sed quae receptivitate ipsarum limitetur: ita bona erunt a Divino vigore, mala a torpore creaturae.

73. Sic defectu attentionis saepe errabit intellectus, defectu alacritatis saepe refringetur voluntas; quoties mens, cum ad Deum usque seu ad summum Bonum tendere debeat, per inertiam creaturis adhaerescit.

74. Huc usque iis responsum est, qui Deum nimis ad malum concurrere putant: nunc illis satisfaciemus, qui hominem ajunt concurrere non satis, aut non satis culpabilem esse in peccando, ut scilicet rursus accusationem in Deum refundant. Id ergo probare contendunt Antagonistae tum ex imbecillitate humanae naturae, tum ex defectu divinae gratiae ad juvandam nostram naturam necessariae. Itaque in Natura hominis spectabimus tum corruptionem, tum et reliquias imaginis divinae ex statu integritatis.

75. Corruptionis humanae considerabimus porro tum ortum, tum et constitutionem. Ortus est tum a lapsu Protoplastorum, tum a contagii propagatione. Lapsus spectanda est causa et natura.

76. Causa Lapsus, cur homo scilicet lapsus sit, sciente Deo, permittente, concurrente, non quaerenda est in quadam despotica Dei potestate, quasi justitia vel sanctitas attributum Dei non esset; quod in effectu verum foret, si nulla apud eum juris et recti ratio haberetur.

77. Neque quaerenda est lapsus causa in quadam Dei ad bonum malumque, justum et injustum indifferentia, quasi haec ipse pro arbitrio constituisset; quo posito sequeretur quidvis ab eo constitui posse, pari jure aut ratione, id est nulla; quod rursus omnem justitiae atque etiam sapientiae laudem in nihilum redigeret, siquidem ille nullum delectum haberet in suis actionibus, aut delectus fundamentum.

78. Neque etiam in voluntate quadam Deo afficta, minime sancta, minimeque amabili, causa lapsus ponenda est: tanquam nihil aliud quam magnitudinis suae gloriam spectans, bonitatisque exors, crudeli misericordia miseros fecerit, ut esset quorum misereretur; et perversa justitia peccan-

tes voluerit, ut essent quos puniret: quae omnia tyrannica et a vera gloria perfectioneque alienissima sunt, cujus decus non tantum ad magnitudinem, sed etiam ad bonitatem refertur.

79. Sed vera radix Lapsus est in imperfectione seu imbecillitate creaturarum originali, quae faciebat ut peccatum optimae seriei rerum possibili inesset, de quo supra. Unde jam factum est, ut lapsus, non obstante divina virtute et sapientia, recte permitteretur, imo his salvis non posset non permitti.

80. Natura Lapsus non ita concipienda est cum Bailio, quasi Deus Adamum in poenam peccati condemnaverit ad porro peccandum cum posteritate, eique (exequendae sententiae causa) peccaminositatem infuderit; cum potius ipsa vi primi peccati, velut physico nexu, consecuta sit peccaminositas, quemadmodum ex ebrietate multa alia peccata nascuntur.

81. Sequitur Propagatio Contagii a lapsu Protoplastorum orti perveniens in animas posterorum. Ea non videtur commodius explicari posse quam statuendo animas posterorum in Adamo jam fuisse infectas. Quod ut intelligatur rectius, sciendum est ex recentiorum observatis rationibusque apparere, animalium et plantarum formationem non prodire ex massa quadam confusa, sed ex corpore jam nonnihil praeformato in semine latente et dudum animato. Unde consequens est, vi benedictionis divinae primaevae, omnium viventium rudimenta quaedam organica (et pro animalibus quidem, animalium licet imperfectorum forma) animasque quodammodo ipsas dudum in Protoplasto cujusque generis extitisse; quae sub tempore omnia evolverentur. Sed animas animantiaque seminum humanis corporibus destinatorum, cum caeteris animalculis seminalibus talem destinationem non habentibus, intra gradum naturae sensitivae substitisse dicendum est, donec per ultimam conceptionem a caeteris discernerentur, simulque corpus organicum ad figuram humanam disponeretur, et anima ejus ad gradum rationalitatis (ordinaria an extraordinaria Dei operatione non definio) eveheretur.

82. Unde etiam apparet, non statui quidem rationalitatis praeexistentiam; censeri tamen posse, in praeexistentibus praestabilita jam divinitus et praeparata esse proditura aliquando, non organismum tantum humanum, sed et ipsam rationalitatem, signato, ut sic dicam, actu exercitum praeveniente; simulque et corruptionem animae, etsi nondum humanae lapsu Adami inductam, postea accedente rationalitatis gradu, demum in pecca-

minositatis originalis vim transisse. Caeterum apparet ex novissimis inventis, a solo patre animans animamque esse, at a matre in conceptu, velut indumentum (ovuli forma, ut arbitrantur) incrementumque ad novi corporis organici perfectionem necessarium praeberi.

83. Ita tolluntur difficultates tum Philosophicae de origine formarum et animarum, animaeque immaterialitate adeoque impartiabilitate, quae facit ut anima ex anima nasci non possit.

84. Tum Theologicae de animarum corruptione, ne Anima rationalis pura, vel praeexistens, vel noviter creata, in massam corruptam, corrumpenda et ipsa, intrudi a Deo dicatur.

85. Erit ergo Tradux quidam, sed paulo tractabilior quam ille quem Augustinus aliique viri egregii statuerunt, non animae ex anima (rejectus veteribus, ut ex Prudentio patet, nec naturae rerum consentaneus) sed animati ex animato.

86. Hactenus de Causa, nunc de Natura et Constitutione corruptionis nostrae; ea consistit in peccato Originali et derivativo. Peccatum Originale tantam vim habet, ut homines reddat in naturalibus debiles, in spiritualibus mortuos ante regenerationem; intellectu ad sensibilia, voluntate ad carnalia versis, ita ut natura filii irae simus.

87. Interim Bailio aliisque adversariis divinam benignitatem impugnantibus, aut saltem per objectiones quasdam suas obnubilantibus, concedere non oportet, eos qui soli peccato originali obnoxii sine actuali ante sufficientem rationis usum moriuntur (veluti infantes ante baptismum et extra Ecclesiam decedentes) necessario aeternis flammis addici: talis enim clementiae Creatoris relinqui praestat.

88. Qua in re etiam Iohannis Hulsemanni, Iohannis Adami Osiandri, aliorumque nonnullorum insignium Augustanae Confessionis Theologorum moderationem laudo, qui subinde huc inclinarunt.

89. Neque etiam exstinctae sunt penitus scintillae imaginis divinae, de quibus paulo post; sed per gratiam Dei praevenientem etiam ad spiritualia rursus excitari possunt, ita tamen ut sola gratia conversionem operetur.

90. Sed nec originale peccatum corruptam generis humanae massam a Dei benevolentia universali penitus alienam reddit. Nam nihilominus sic Deus dilexit mundum, licet in malo jacentem, ut Filium suum unigenitum pro hominibus daret.

91. Peccatum Derivativum duplex est, Actuale et Habituale, in quibus consistit exercitium corruptionis, ut scilicet haec gradibus modificationibusque variet, varieque in actione prorumpat.

92. Et Actuale quidem consistit tum in actionibus internis tantum, tum in actionibus compositis ex internis et externis; et est tum commissionis, tum omissionis; et tum culposum ex naturae infirmitate, tum et malitiosum ex animi pravitate.

93. Habituale ex actionibus malis vel crebris vel certe fortibus oritur, ob impressionum multitudinem vel magnitudinem. Et ita habitualis malitia aliquid originali corruptioni pravitatis addit.

94. Haec tamen peccati servitus, etsi sese per omnem irregeniti vitam diffundat, non eousque extendenda est, tanquam nullae unquam irregenitorum actiones sint vere virtuosae, imo nullae innocentes, sed semper formaliter peccaminosae.

95. Possunt enim etiam irregeniti in civilibus agere aliquando amore virtutis et boni publici, impulsuque rectae rationis, imo et intuitu Dei, sine admista aliqua prava intentione ambitionis, commodi privati, aut affectus carnalis.

96. Semper tamen ex radice infecta procedunt quae agunt, et aliquid pravi (etsi interdum habitualiter tantum) admiscetur.

97. Caeterum haec corruptio depravatioque humana, quantacunque sit, non ideo tamen hominem excusabilem reddit, aut a culpa eximit, tanquam non satis sponte libereque agat; supersunt enim reliquiae divinae imaginis, quae faciunt ut justitia Dei in puniendis peccatoribus salva maneat.

98. Reliquiae Divinae imaginis consistunt tum in Lumine innato intellectus, tum etiam in Libertate congenita voluntatis. Utrumque ad virtuosam vitiosamque actionem necessarium est, ut scilicet sciamus velimusque quae agimus; et possimus etiam ab hoc peccato quod committimus abstinere, si modo satis studii adhibeamus.

99. Lumen innatum consistit tum in Ideis incomplexis, tum in nascentibus inde notitiis complexis. Ita fit ut Deus et Lex Dei aeterna inscribantur cordibus nostris, etsi negligentia hominum et affectibus sensualium saepe obscurentur.

100. Probatur autem hoc Lumen contra quosdam nuperos Scriptores, tum ex Scriptura Sacra, quae cordibus nostris Legem Dei inscriptam tes-

tatur, tum ex ratione, quia Veritates necessariae ex solis principiis menti insitis, non ex inductione sensuum demonstrari possunt. Neque enim inductio singularium unquam necessitatem Universalem infert.

101. Libertas quoque in quantacunque humana corruptione salva manet, ita ut homo, etsi haud dubie peccaturus sit, nunquam tamen necessario committat hunc Actum peccandi quem committit.

102. Libertas exemta est tam a necessitate, quam a coactione. Necessitatem non faciunt futuritio veritatum, nec praescientia et praeordinatio Dei, nec praedispositio rerum.

103. Non futuritio, licet enim futurorum contingentium sit determinata veritas, certitudo tamen objectiva, seu infallibilis determinatio veritatis, quae illis inest, minime necessitati confundenda est.

104. Nec praescientia aut praeordinatio Dei necessitatem imponit, licet ipsa quoque sit infallibilis. Deus enim vidit res in serie possibilium ideali, quales futurae erant, et in iis hominem libere peccantem, neque hujus seriei decernendo existentiam, mutavit rei naturam, aut quod contingens erat necessarium fecit.

105. Neque etiam praedispositio rerum aut causarum series nocet libertati. Licet enim nunquam quicquam eveniat, quin ejus ratio reddi possit, neque ulla unquam detur indifferentia aequilibrii (quasi in substantia libera et extra eam omnia ad oppositum utrumque se aequaliter unquam haberent) cum potius semper sint quaedam praeparationes in causa agente, concurrentibusque, quas aliqui praedeterminationes vocant: dicendum tamen est has determinationes esse tantum inclinantes, non necessitantes, ita ut semper aliqua indifferentia sive contingentia sit salva. Nec tantus unquam in nobis affectus appetitusve est, ut ex eo actus necessario sequatur: nam quamdiu homo mentis compos est, etiamsi vehementissime ab ira, a siti vel simili causa stimuletur, semper tamen aliqua ratio sistendi impetum reperiri potest, et aliquando vel sola sufficit cogitatio exercendae suae libertatis, et in affectus potestatis.

106. Itaque tantum abest ut Praedeterminatio seu praedispositio ex Causis qualem diximus necessitatem inducat contrariam contingentiae vel libertati aut moralitati: ut potius in hoc ipso distinguatur Fatum Mahometanum a Christiano, absurdum a rationali, quod Turcae causas non curant, Christiani vero et quicunque sapiunt, effectum ex causa deducunt.

107. Turcae scilicet, ut fama est (quanquam non omnes sic desipere

putem) frustra pestem et alia mala evitari arbitrantur, idque eo praetextu quod futura vel decreta eventura sint, quidquid agas aut non agas, quod falsum est: cum ratio dictet eum qui certo peste moriturus est, etiam certissime causas pestis non esse evitaturum. Nempe, ut recte Germanico proverbio dicitur, mors vult habere causam. Idemque in aliis omnibus eventis locum habet. Add. supra §. 45.

108. Coactio etiam non est in voluntariis actionibus: etsi enim externorum repraesentationes plurimum in mente nostra possint, actio tamen nostra voluntaria semper spontanea est, ita ut principium ejus sit in agente. Id quod per harmoniam inter corpus et animam ab initio a Deo praestabilitam luculentius quam hactenus explicatur.

109. Hucusque de Naturae Humanae imbecillitate actum est, nunc de Gratiae Divinae Auxilio dicendum erit, cujus defectum objiciunt Antagonistae, ut rursus culpam ab homine transferant in Deum. Duplex autem concipi Gratia potest, una sufficiens Volenti, altera praestans ut velimus.

110. Sufficientem Volenti Gratiam nemini negare dicendum est. Facienti quod in se est non defore Gratiam necessariam vetus dictum est, nec Deus deserit nisi deserentem, ut post antiquiores notavit ipse Augustinus. Gratia haec sufficiens est vel ordinaria per verbum et sacramenta, vel extraordinaria, Deo relinquenda, quali erga Paulum est usus.

111. Etsi enim multi populi nunquam salutarem Christi doctrinam acceperint, nec credibile sit praedicationem ejus apud omnes quibus defuit irritam futuram fuisse, Christo ipso de Sodoma contrarium affirmante: non ideo tamen necesse est aut salvari aliquem sine Christo, aut damnari, etsi praestitisset quicquid per naturam potest. Neque enim nobis omnes viae Dei exploratae sunt, neque scimus an non aliquid extraordinaria ratione praestetur vel morituris. Pro certo enim tenendum est, etiam Cornelii exemplo, si qui ponantur bene usi lumine quod accepere, eis datum iri lumen quo indigent, quod nondum accepere, etiamsi in ipso mortis articulo dandum esset.

112. Quemadmodum enim Theologi Augustanae Confessionis fidem aliquam agnoscunt in fidelium infantibus baptismo ablutis, etsi nulla ejus appareant vestigia, ita nihil obstaret, Deum iis quales diximus, licet hactenus non Christianis, in agone ipso lumen aliquod necessarium tribuere extra ordinem, quod per omnem vitam antea defuisset.

113. Itaque etiam οἱ ἔξω, quibus sola praedicatio externa negata est,

clementiae justitiaeque Creatoris relinquendi sunt, etsi nesciamus quibus aut quanam forte ratione Deus succurrat.

114. Sed cum saltem certum sit non omnibus dari ipsam Volendi gratiam, praesertim quae felici fine coronetur: hic jam in Deo vel misanthropiam vel certe prosopolepsiam arguunt adversarii veritatis, quod miseriam hominum procuret, quodque non omnes salvet cum possit, aut certe non eligat merentes.

115. Et sane, si Deus maximam hominum partem ideo tantum creasset, ut aeterna eorum malitia miseriaque justitiae sibi gloriam vindicaret, neque bonitatis in eo, neque sapientia, neque ipsa vera justitia laudari posset.

116. Et frustra regeritur, nos apud eum nihili, nec pluris quam vermiculi apud nos esse; excusatio enim ista non minueret, sed augeret duritatem, omni utique philanthropia sublata, si non magis Deus hominum curam gereret, quam nos vermiculorum, quos curare nec possumus nec volumus. Dei vero providentiam nihil exiguitate sua latet, aut multitudine confundit; passerculos alit, homines amat, illis de victu prospicit, his, quantum in se est, felicitatem parat.

117. Quod si quis longius provectus contenderet, tam solutam esse Dei potestatem, tam exortem regulae gubernationem, ut innocentem quoque et quidem jure damnet: jam non appareret, aut quae apud Deum foret justitia, aut quid a Malo Principio rerum potiente distaret talis Universi Rector, cui etiam merito Misanthropia et tyrannis tribueretur.

118. Hunc enim Deum timendum ob magnitudinem, sed non amandum ob bonitatem manifestum foret. Certe Tyrannicos actus non amorem sed odium excitare constat, quantacunque sit potentia in agente, imo tanto magis quanto haec major est, etsi demonstrationes odii metu supprimantur.

119. Et homines talem Dominum colentes imitatione ejus a caritate ad duritiem crudelitatemque provocarentur. Itaque male quidam praetextu absoluti in Deo juris talia ei acta tribuerunt, ut fateri cogerentur hominem si sic ageret pessime facturum esse: quemadmodum et nonnullis elapsum est, quae in aliis prava sint, in Deo non fore, quia ipsi non sit lex posita.

120. Longe alia nos de Deo credere ratio, pietas, Deus jubent. Summa in illo Sapientia, cum maxima Bonitate conjuncta, facit ut abundantissime justitiae, aequitatis, virtutisque leges servet; ut omnium curam habeat, sed maxime intelligentium creaturarum, quas ad imaginem con-

didit suam, et ut tantum felicitatis virtutisque producat, quantum capit optimum exemplar universi; vitium autem miseriamque non alia admittat, quam quae in optima serie admitti exigebantur.

121. Et licet prae ipso Deo infinito nos nihili videamur, hoc ipsum tamen infinitae ejus sapientiae privilegium est, infinite minora perfectissime curare posse: quae etsi nulla assignabili ipsum proportione respiciant, servant tamen inter se proportionalitatem exiguntque ordinem, quem Deus ipsis indit.

122. Eaque in re quodam modo Deum imitantur Geometrae per novam infinitesimorum analysin ex infinite parvorum atque inassignabilium comparatione inter se, majora atque utiliora quam quis crederet in ipsis magnitudinibus assignabilibus inferentes.

123. Nos igitur, rejecta illa odiosissima Misanthropia, tuemur merito summam in Deo Philanthropiam, qui omnes ad veritatis agnitionem pervenire, omnes a peccatis ad virtutem converti, omnes salvos fieri serio voluit, voluntatemque multiplicibus Gratiae auxiliis declaravit. Quod vero non semper facta sunt, quae hic voluit, utique repugnanti hominum malitiae attribui debet.

124. At hanc, inquies, superare potuit summa potentia sua. Fateor, inquam; sed ut faceret, nullo jure obligabatur, neque id ratio aliunde ferebat.

125. Instabis: tantam benignitatem, quantam Deo merito tribuimus, progressuram fuisse ultra ea, quae praestare tenebatur; imo optimum Deum teneri ad optima praestanda, saltem ex ipsa bonitate naturae suae.

126. Hic ergo tandem ad Summae Sapientiae divitias cum Paulo recurrendum est, quae utique passa non est, ut Deus vim ordini rerum naturisque sine lege mensuraque inferret, ut turbaretur harmonia universalis, ut alia ab optima rerum series eligeretur. In hac autem continebatur, ut omnes libertati, atque adeo quidam improbitati suae relinquerentur, quod vel inde judicamus, quia factum est. Add. §. 142.

127. Interim Philanthropia Dei universalis, seu voluntas salvandi omnes ex Auxiliis ipsis elucet, quae omnibus, etiam reprobis, sufficientia, imo persaepe abundantia praestita sunt, etsi in omnibus gratia victrix non sit.

128. Caeterum non video, cur necesse sit gratiam, ubi effectum plenum consequitur, consequi eum semper natura sua, seu esse per se effectricem; cum fieri queat ut eadem mensura gratiae in uno ob repug-

nantiam vel circumstantias effectum non consequatur, quem in alio obtinet. Nec video quomodo vel ratione vel revelatione probari possit, gratiam victricem semper tantam esse, ut quantamcunque resistentiam, et quantascunque circumstantiarum incongruentias esset superatura. Sapientis non est superfluas vires adhibere.

129. Non tamen nego aliquando evenire, ut Deus contra maxima obstacula acerrimamque obstinationem Gratia illa triumphatrice utatur, ne de quoquam unquam desperandum putemus, etsi regula inde constitui non debeat.

130. Errant multo gravius, qui solis electis tribuunt gratiam, fidem, justificationem, regenerationem, tanquam (repugnante experientia) πρόσκαιροι omnes hypocritae essent; nec a Baptismo nec ab Eucharistia, et in universum nec a verbo nec a Sacramentis Spirituale juvamen accepturi; aut tanquam nullus electus semelque vere justificatus in crimen seu in peccatum proaereticum relabi posset; vel, ut alii malunt, tanquam in mediis sceleribus gratiam regenerationis electus non amitteret. Iidem a fideli certissimam finalis fidei persuasionem exigere solent, vel negantes reprobis fidem imperari, vel statuentes falsum eos credere juberi.

131. Sed haec doctrina rigidius accepta, mere quidem arbitraria, nulloque fundamento nixa, et ab antiquae Ecclesiae sententiis, ipsoque Augustino plane aliena, in praxin influere, et vel temerariam futurae salutis etiam in improbo persuasionem, vel anxiam de praesente in gratiam receptione etiam in pio dubitationem, utramque non sine securitatis aut desperationis periculo, generare posset: itaque post Despotismum hanc Particularismi speciem maxime dissuaserim.

132. Feliciter autem evenit, ut plurimi temperent tantae tamque paradoxae novitatis rigorem, et ut qui supersunt, lubricae adeo doctrinae defensores, intra nudam theoriam subsistant, nec pravis ad praxin consequentiis indulgeant; dum pii inter eos, ut ex meliori dogmate par est, filiali timore et plena amoris fiducia, salutem suam operantur.

133. Nos fidei, gratiae, justificationisque praesentis certi esse possumus, quatenus conscii sumus eorum quae nunc in nobis fiunt; futurae autem perseverantiae bonam spem habemus, sed cura temperatam, monente Apostolo, ut qui stat videat ne cadat: sed electionis persuasione remittere de studio pietatis, et futurae poenitentiae confidere minime debemus.

134. Haec contra Misanthropiam Deo imputatam suffecerint; nunc

ostendendum est, nec Prosopolepsiam jure exprobrari Deo, tanquam scilicet Electio ejus ratione careret. Fundamentum Electionis Christus est, sed quod quidam minus Christi participes fiunt, ipsorum finalis malitia in causa est, quam reprobans praevidit Deus.

135. At hic rursus quaeritur cur diversa auxilia, vel interna, vel certe externa, diversis data sint, quae in uno vincant malitiam, in alio vincantur? Ubi sententiarum divortia nata sunt: nonnullis enim visum est Deum minus malos, aut certe minus restitaturos magis juvisse; aliis placet, aequale auxilium in his plus effecisse; alii contra nolunt hominem quodammodo se discernere apud Deum, praerogativa naturae melioris aut certe minus malae.

136. Equidem indubium est, in rationes eligendi apud Sapientem ingredi considerationem qualitatum objecti. Non tamen semper ipsa absoluta sumta objecti praestantia rationem eligendi facit, sed saepe convenientia rei ad certum finem in certa rerum hypothesi magis spectatur.

137. Ita fieri potest, ut in structura vel in ornatu non eligatur lapis pulcherrimus, aut pretiosissimus, sed qui locum vacantem optime implet.

138. Tutissimum autem est statuere omnes homines, cum sint spiritualiter mortui, aequaliter esse, at non similiter malos. Itaque pravis inclinationibus different, evenietque ut praeferantur, qui per seriem rerum circumstantiis favorabilioribus objiciuntur; in quibus minorem (certe in exitu) exerendae peculiaris pravitatis, majorem recipiendae gratiae congruae occasionem invenere.

139. Itaque nostri quoque Theologi experientiam secuti, in externis certe salutis auxiliis, etiam cum aequalis esset interna gratia, agnoverunt differentiam hominum insignem, et in circumstantiarum extranearum nos afficientium oeconomia confugiunt ad βάθος Pauli; dum sorte nascendi, educationis, conversationis, vitae generis, casuumque fortuitorum, saepe homines aut pervertuntur aut emendantur.

140. Ita fit ut praeter Christum, et praevisam status salutaris ultimam perseverantiam qua ipsi adhaeretur, nullum Electionis aut dandae fidei fundamentum nobis innotescat, nulla regula constitui debeat, cujus applicatio a nobis agnosci queat, per quam scilicet homines aut blandiri sibi aut insultare aliis possint.

141. Nam interdum insolitam pravitatem summamque resistendi obstinationem vincit Deus, ne quisquam de Misericordia desperet, quod de

se Paulus innuit; interdum diu boni in medio cursu deficiunt, ne quis sibi nimium fidat; plerumque tamen ii, quorum minor est reluctandi pravitas et majus studium veri bonique, majorem divinae gratiae fructum sentiunt, ne quis ad salutem nihil interesse putet, quommodo se homines gerant. Add. § 112.

142. Ipsum autem βάθος in Divinae sapientiae thesauris, vel in Deo abscondito, et (quod eodem redit) in universali rerum harmonia latet, quae fecit ut haec series Universi, complexa eventus quos miramur, judicia quae adoramus, optima praeferendaque omnibus a Deo judicaretur. Add. §. 126.

143. Theatrum mundi corporei magis magisque ipso naturae Lumine in hac vita elegantiam suam nobis ostendit, dum Systemata Macrocosmi et Microcosmi recentiorum inventis aperiri coepere.

144. Sed pars rerum praestantissima, Civitas Dei, spectaculum est cujus ad pulchritudinem noscendam aliquando demum illustrati Divinae gloriae lumine propius admittemur. Nunc enim solis fidei oculis, id est Divinae perfectionis certissima fiducia attingi potest: ubi quanto magis non tantum potentiam et sapientiam, sed et bonitatem Supremae Mentis exerceri intelligimus, eo magis incalescimus amore Dei, et ad imitationem quandam divinae bonitatis justitiaeque inflammamur.

TAB. I. CAUSAE DEI tractatio §. 1.

- Praeparatoria, separatim circa
 - Magnitudinem, 2—3. quae perficit Potentiam et Scientiam, et constituit
 - Omnipotentiam §. 4. ubi
 - Independentia DEI ab aliis, 4—6.
 - Dependentia omnium ab ipso, nempe
 - Possibilium ab ejus intellectu, 7—8.
 - Actualium etiam ab ejus Voluntate in
 - Existendo per Conservationem, 9.
 - Agendo per Concursum, 10—12.
 - Omniscientiam, §. 13. cujus partes sunt
 - Scientia Possibilium seu simplices intelligentiae, 14—15.
 - Scientia Actualium seu Visionis, 16.
 - Scientia Media an et quomodo concipi possit, 17.
 - Bonitatem quae perficit Voluntatem, 18—19. ubi agitur de
 - Voluntate ejusque
 - Natura, quae postulat libertatem, excludit necessitatem, 20—22.
 - Divisione, 23. in
 - Antecedentem et consequentem, 24—27.
 - Productivam et permissivam, 28.
 - Volendi ratione id est Bono et Malo, 29. ejusque
 - Speciebus quae sunt
 - Metaphysicum non intelligentium, 30.
 - Physicum, huc malum Poenae, 31.
 - Morale, huc malum culpae, 32.
 - Applicatione specierum ad Divinam Voluntatem secundum ejus divisiones, 33—39.
- Principalis circa Magnitudinem et Bonitatem junctim vid. TAB. II.

TAB. II.

Causae Dei tractatio principalis circa Magnitudinem et Bonitatem junctim, 40. quoad

- Creaturas in universum, ubi Providentia, 41—49.
- Creaturas intelligentes earumque Regimen, 50. ubi DEI
 - Justitia specialiter dicta, circa bonum malumque physicum intelligentium in hac vita vel futura, 51—59.
 - Sanctitas circa bonum malumque Morale, 60, 61. Cui objicitur
 - Deum nimis concurrere ad peccatum seu ad malum morale, 61—65.
 - Moraliter, saltem permittendo, sed hoc ostenditur fieri propter necessitatem Moralem superiorem, 66—67.
 - Physice etiam cooperando, sed hoc ostenditur fieri quoad bonitatem involutam in malo, 68—73.
 - Hominem concurrere non satis, 74. ob defectum
 - Naturae, in qua spectari debent
 - Corruptio, 76. ejusque
 - Causa a
 - lapsu protoplastorum, cujus rursus
 - causa quoad
 - Deum, 76—78.
 - hominem, 79.
 - constitutio, 80.
 - propagatione in posteros, ubi de origine animae, 81—85.
 - Constitutio in peccato
 - Originali (ubi quaestio, quatenus damnet) 86—90.
 - Derivativo, 91.
 - Actuali, 92.
 - Habituali, 93—96.
 - reliquiae integritatis, 98. in
 - Lumine intellectus, 98—100.
 - Libertate Voluntatis, quae non est sublata, (ubi objectionibus satisfit) 101—108.
 - Gratiae, 109. quae est
 - Sufficiens Volenti, data omnibus, gradu ulteriore non negato iis qui bene usi sunt gradu dato, estque
 - Ordinaria, 110.
 - Extraordinaria, 111—113.
 - Efficiens ut velimus, non data omnibus, 114. sine
 - Misanthropia, 115—127. ubi de gratia Dei per se victrice quatenus locum habeat, 128. 129. de beneficiis Dei male ad paucos electos restrictis, 130—133.
 - Prosopolepsia, ubi de ratione Electionis in Christo, 134—138. In ultimis autem rationibus singularium et oeconomia circumstantiarum agnoscendum βάθος, quia in harmonia rerum involvitur consideratio Infiniti, 139—144.

FINIS.

Versuch einer

THEODICAEA

oder

Gottrechts-Lehre

von der

Güthigkeit Gottes

Freyheit des Menschen

und

Ursprung des Bösen.

Bedenken von der übereinstimmung des Glaubens und der Vernunfft.

Ich mache den Anfang von der vorläuffigen Frage, wie weit Glauben und Vernunfft zusammen stimmen, und wie weit die Weltweißheit bey der Gottesgelehrtheit zu gebrauchen, weil dieses in unser werck einen großen Einfluß hat, auch durch Herr Bailen stets darein gezogen worden. Zum voraus setze ich, daß zwo wahrheiten einander nicht wiedersprechen können, und daß des Glaubens geschäfft in den wahrheiten bestehe, welche Gott außerordentlicher weise geoffenbahret; die Vernunfft aber nichts anders sey als eine Kette oder Verknüpffung der wahrheiten, sonderlich deren (wenn man sie dem Glauben an die seite sezet) welche der Verstand mit seinen eignen Kräfften, ohne Hülfe der offenbarung, erreichen kan. Diese Beschreibung der Vernunfft (nehmlich der gesunden und wahrhafften) ist einigen wunderlich vorkommen, welche gewohnt, auff die Vernunfft zu schelten, die sie aber in einem weitschweiffenden Verstand genommen. Sie haben mir bekennet, daß ihnen diese meine Bedeutung noch nie zu Ohren kommen, denn sie hatten vielleicht niemals mit leuten davon geredet, die sich deutlich und ordentlich über solche Dinge erkläret. Indeßen haben sie mir doch zugeben müssen, daß man die Vernunfft in solchen Verstande nicht tadlen könne. In eben dieser deutung wird die Vernunfft zuweilen der Erfahrung entgegen gesetzt, denn da der Vernunfft werck ist verschiedene wahrheiten zusammenzubinden, hat sie das Recht solches auch mit denen zu thun, die ihr von der Erfahrung an Hand gegeben werden, und daher aus beyden vermischte Schlüße zu ziehn. So fern man aber die Vernunfft bloß vor sich allein nimmt und der Erfahrung entgegen sezet, lehret sie eigentlich die wahrheiten, an deren beweiß sie denen äußerlichen Sinnen nichts schuldig. Den Glauben nun kan man mit der Erfahrung vergleichen, zum wenigsten was die Bewegnißen anlangt, auf die sich beyder warheiten gründen. Denn in deren An-

sehn liegt bey dem Glauben alles an der Erfahrung derer, so die Wunder mit angesehen, dadurch die Offenbahrung bestätigt worden, und an glaubwürdigen Erzehlungen, wodurch dergleichen wunder zu unserer Nachricht gekommen. Eben wie wir uns auf die Erfahrung dererjenigen gründen die China gesehen, und auf die Glaubwürdigkeit ihrer Erzehlungen trauen, wenn wir die wunderbaren Berichte von diesem entfernten lande glauben. Von der innerlichen Regung des H. Geistes aber, welcher sich unsrer Seelen bemächtigt und sie zum guten, das ist zu Glauben und Liebe leitet, ohne daß dazu anderer bewegenden Ursachen allezeit von nöthen, stehet anderswo zu reden.

(2) Es sind aber die warheiten der Vernunfft zweyerley: von der ersten art sind die, so man sittliche wahrheiten nennet, welche von einer so unbeschrenkten nothwendigkeit seyn, daß deren gegensatz einen selbstwiederspruch in sich faßet, und solche Nothwendigkeit wird logisch, Metaphysisch oder Geometrisch genennet, welche man nicht läugnen kan, sonder auf höchst ungeräumte Schlüße zu fallen. Von der andern Art sind die so genannten gesezte wahrheiten, weil sie diejenigen gesetze ausmachen, die Gott nach seinem gefallen der Natur gegeben, oder doch aus diesen gesetzen fließen. Wir erkennen die gesezte wahrheiten entweder aus der Erfahrung und so zu sagen von hinten, oder aber aus der Vernunfft und von forn, das ist aus ihren ursprung, nehmlich aus betrachtung deßen, so sich am besten schicket, welches Gott bewogen, die sachen auff diesen fuß zu sezen. Und hat zwar diese Fügligkeit und dieser wohlstand ebenso wohl seine Regeln und Ursachen, doch ist es nicht durch eine innwendige und meßbare oder Geometrische Nothwendigkeit der Dinge, sondern durch die wahl Gottes, daß das schicklichste den Vorzug behalten und zu etwas worden. Und kan man also sagen daß die physische oder Natürliche nothwendigkeit auff der moralischen oder sittlichen gegründet, weil die geseze der Natur von einer wahl des Weisen hehrrühren, so seiner Weißheit anständig; beyde diese Nothwendigkeiten aber jedoch von der Geometrischen unterschieden, alß welche macht, daß etwas nur so, und nicht anders seyn kan. Diese physische Nothwendigkeit nun ist dasjenige, was die Ordnung in der Natur macht, und bestehet in denen Regeln der Bewegung und andern allgemeinen Gesetzen, welche Gott denen Dingen vorgeschrieben, da er ihnen ihr Wesen verliehen, [die demnach ihrer Natur gemäß, doch aber ihrem wesen nicht angebunden]. Es bleibet demnach dabey, daß dieselben Gott nicht sonder Ursache also gegeben, inmaßen er nichts gleichsam durch einen weiß nicht was für Einfall, oder wie durchs Loß und ohne Unterschied, als wenn ihm alles gleich gülte, sondern mit weisheit erwehlet; doch können solche Regeln der Güte und

Ordnung [in der Natur], die ihn so oder so zu thun bewogen haben, in manchen Fällen durch wichtigere Gründe einer höhern Ordnung [der Gnade] überwogen werden.

(3) Hieraus mercken wir, daß Gott denen Creaturen etwas von seinen einmal gegebenen Gesetzen erlaßen, und in ihnen solche würckungen hervorbringen könne, wozu sie von Natur sonst nicht gelangen mögen, wenn er nehmlich wunder thut. Dafern er nun die geschöpfe zu edleren Vollkommenheiten und Kräfften erhebet, alß sie von Natur haben, nennen dieses die Schullehrer eine Gehorsams-Krafft [potentiam obedientialem], weil die Creatur solche erlanget, wenn sie dem winck desjenigen gleichsam gehorchet, der ihr etwas geben kan, das sie nicht hat, wiewohl eben diese Schullehrer dabey gemeiniglich solche Exempel geben, die ich vor unmöglich halte, alß wenn sie sagen, Gott könne der Creatur das Vermögen etwas aus nichts zu schaffen verleihen. Sonst kan es auch wohl seyn, daß Gott einige [wiewohl nicht eigentliche] wunder durch die Engel verricht, aber darinn ist eben nichts übernatürliches und werden die geseze der Natur ebenso wenig dabey übertreten, alß wenn die Menschen der Natur durch Kunst zu Hülffe kommen, inmaßen die Kunst und Krafft der Engel von der unsrigen nur nach dem höhern grad ihrer Vollkommenheit unterschieden. Indeßen bleibt doch allezeit wahr, daß die Gesetze der Natur von dem Gesetzgeber können nachgelaßen und rechte übernatürliche wunder verrichtet werden, da hingegen die so genanten ewigen warheiten dergleichen in der Meß-Kunst [Rechen-Kunst, Schluß-Kunst] zu befinden ganz keine Ausnahme leiden, der Glaube auch ihnen nicht zuwieder seyn kan. Es kann daher nicht geschehen, daß wieder die Warheit ein unumstößlicher Einwurff gemacht werde. Denn wenn es ist ein grundbeweiß, da aus gewißen hauptsätzen oder unläugbaren Geschichten etwas durch eine stete Verknüpffung unverwerfflicher warheiten geleitet wird, muß der Schluß gewiß und unumstößlich, der Gegensatz aber nothwendig falsch seyn, weil sonst zwey schnurstracks entgegen stehende säze zu gleicher Zeit würden wahr seyn können. Wofern aber ein solcher Einwurff nicht wißkünstig noch von so klaren folge ist, so kan er auch keine völlige gewißheit, sondern nur eine Wahrscheinlichkeit würken, welche gegen den Glauben nichts ausrichtet, weil ausgemacht ist, daß die Geheimniße der Religion dem äußerlichen Schein der Dinge zuwieder. Es erkläret sich auch der Herr Baile in der nach seinem Todte herausgekommenen Antwort an Herr le Clerc, er wolle nicht behaupten, daß wieder die Glaubenslehren einige unumstößliche Einwürffe statt haben, womit denn alle vermeynte unüberwindliche Schwierigkeiten, alle vorgegebene strittigkeiten der Vernunfft mit dem Glauben auf einmal verschwinden.

Hi motus animorum atque haec discrimina tanta
Pulveris exigui jactu compressa quiescunt.

(4) Sowohl die Protestantischen alß Römischen Gottes-Gelehrten sind wegen derer von mir bißher erklärten Sätze einig, wenn sie die Sache mit Sorgfalt untersuchen, und alles was wieder die Vernunfft gesagt wird, trifft nur eine vermeinyte und verderbte Vernunfft, welche durch falsche Scheinbarkeit betrogen worden. Und so geht es auch in sonderheit mit dem Begriff, den wir von der göttlichen Gerechtigkeit und Güte haben [da etliche vermeynen, die Vernunfft müße dabey äußerst leiden]. Man redet zuweilen davon, alß wenn wir von diesen beyden Eigenschafften Gottes gar keine bildung oder beschreibung hätten oder gar nicht wüsten was sie heißen. Solchergestalt aber würden wir gar nicht Ursache haben, ihm diese Eigenschafften beyzulegen, oder ihn deswegen zu preisen. Allein seine Gütigkeit, Gerechtigkeit und Weißheit sind von denen bey uns befindlichen so genennten Eigenschafften nicht anders unterschieden, alß daß sie ungleich, ja unendtlich vollkommener sind [und also unser Vernunfft zwar zu hoch, aber nicht zu wieder]. Sind also [die drey bekandte gemüthswürkungen nehmlich] die einfachen Begriffe der Sachen, die nothwendigen Warheiten, und die grundrichtigen Schlüße in der Philosophie, der göttlichen Offenbahrung nicht entgegen. Und wenn ja einige Philosophische Haupt-Sätze in der Theologie zu zeiten verworfen werden, geschieht solches darum weil man alsdann dafür hält, daß sie bloß eine physische und moralische nothwendigkeit haben, und nur erklären, wie die Sachen ordentlich gehn sollen, nicht aber wie sie allezeit ohnfehlbar gehen müßen, folglich sich nur auf eine glaubwürdigkeit gründen, welche doch fehlen kan, wenn es Gott für gut befindet, von gemeinen lauff abzuweichen.

(5) Aus dem, was ich bißher gesagt, erhellet, daß diejenigen, welche die Philosophie und Theologie, oder Vernunfft und Glauben gleichsam zusammenhezen wollen, in ihren Arten zu reden etwas unrichtig seyn, und nicht wohl unterscheiden, was e r k l ä r e n, b e g r e i f f e n, b e w e i s e n und b e h a u p t e n auf sich habe; sogar daß auch Herr Baile, wie scharfsinnig er sonst gewesen, zu unterschiedenen mahlen in diese Verwirrung verfallen. Geheimniße kan man zwar e r k l ä r e n, so viel nemlich erfordert wird zu wißen was man glaubet, aber b e g r e i f f e n kan man sie nicht, noch zeigen, wie es damit zu gehe; auf welche weise wir auch in der Naturkündigung viele in die Sinne fallenden Eigenschafften biß auf einen gewißen Grad, jedoch unvollkommen erklären, weil wir sie nicht gänzlich begreiffen. So ist es auch nicht möglich, Geheimniße aus der Vernunfft zu b e w e i s e n, denn alles was sich v o n f o r n oder aus der Vernunfft allein

beweisen läßt, kan auch begriffen werden. Demnach bleibt uns nichts übrig (wenn wir denen Geheimnißen Glauben beygemeßen, weil wir von der warheit der Religion durch glaubwürdige gründe überzeiget werden) als daß wir dieselben wieder allerhand Einwürffe behaupten können, denn ohne dieses würden wir nicht genugsamen Grund haben, sie zu glauben, weil alles was mit völliger Gewißheit kan wiederlegt werden, nothwendig falsch seyn muß, welchergestalt die Beweißthümer von Warheit der Religion, welche [ohne erleuchtung] nur eine hohe glaubwürdigkeit, mithin nur eine so genante moralische gewißheit machen können, von solchen unwiedersprechlichen Einwürffen nicht nur in wage gehalten, sondern gar würden überwogen werden, die eine völlige gewißheit mit sich brächten. Dieses wenige nun könnte uns genug seyn, die Schwierigkeiten zu heben, die wegen des Gebrauchs der Vernunfft und Weltweißheit bey der Religion zu entstehen pflegen, wenn man nicht mit leuten zu thun hätte, die schon vorher eingenommen sind und also eine weitere außführung von nöthen haben. Daher weil die Sache von Wichtigkeit, und sehr verworren gemacht worden, wird nicht undienlich seyn, etwas außführlicher davon zu reden.

(6) Die Frage von Einstimmung des Glaubens und der Vernunfft ist allezeit ein großer Streit-Punct gewesen. In der ersten Kirche hielten es die gelehrtesten Christlichen Lehrer mit der Platonischen Philosophie, die ihnen am besten gefiel und damals am meisten im Schwange war. Nach und nach nahm Aristoteles des Plato Platz ein, da man anfing an Systematibus oder Lehr-Gebäuden Gefallen zu nehmen, und da die Theologie selbst durch die Schlüße der allgemeinen Concilien mehr und mehr zu einer Kunst-Ordnung gediehen, alß welche gewiße Redensarten in der Lehre vorgeschrieben, an die man sich zu binden hätte. Augustinus, Boëthius und Cassiodorus haben in den Abendländern, Johannes Damascenus aber in Morgenland am meisten beygetragen, daß die Theologie die Gestalt einer Wißenschafft gewonnen, des nachfolgenden Bedae, Alcuini, Rabani, Anselmi und etlicher andrer Gottesgelehrten zugeschweigen, die in der Weltweißheit wohl bewandert gewesen; biß endlich die Schullehrer dazu gekommen, welche, weil das müßige Klosterleben denen tiefffinnigen Betrachtungen die Schranken öffnete, mit Hülffe der aus dem Arabischen übersetzten Aristotelischen Philosophie, die Weltweißheit und Gottes-Gelehrtheit völlig zusammen schmelzten, da denn der gröste Theil derer dabey vorfallenden Fragen von der Sorgfalt herrührete, die man gehabt den Glauben mit der Vernunfft zu vereinigen. Doch erreichte dieses nicht allerdings den gewünschten zweck, weil die Theologie durch den übeln zustand der zeiten, durch Unwißenheit und Eigensinnige Vorurtheile sehr verderbt, und die Philosophie

über ihre eigene ziemlich große Fehler auch noch an denen, die in der Theologie stecken, Theil nahm, wie im Gegentheil auch diese sich über die Verbindung mit einer dunckeln und höchst unvollkommenen Philosophie zu beschweren Ursache hatte. Indeßen muß man doch mit dem vortrefflichen Grotio bekennen, daß zuweilen unter dem Unflat des barbarischen Münchs-Lateins Gold verborgen, weswegen ich mehr alß einmal gewünscht, daß ein geschickter Mann, den seine Bedienung verbunden die Sprache der Schullehrer zu lernen, das beste aus ihnen heraussuchen, und ein andrer Petavius oder Thomassin in Ansehung derselben das thun möchte, was diese zwey gelehrten Männer an denen Vätern gethan. Es würde daßelbe ein sehr nützlich und wichtiges werck zu denen Kirchengeschichten seyn, wodurch die Historie der Lehren in der Kirche, biß zur zeit da sich die Gelehrsamkeit erholt, und die Sachen ein ander Aussehn gewonnen, ja noch viel weiter und biß auff unsere Zeiten würde fortgesetzt werden. Denn viele Lehren, als z. E. von der praedeterminatione physica, scientia media, peccato philosophico, praecisionibus objectivis, wie man die Dinge nennet, und dergleichen andre sowohl in der speculirenden betrachtsamen Gottesgelehrtheit, als selbst in der thatsamen practischen, welche mit Gewißens-Fragen umgeht, sind erst nach dem Tridentinischen Concilio in Schwang gekommen.

(7) Einige Zeit vor der Veränderung und großen Spaltung in der Abendländischen Kirche, welche noch biß ietzo währet, war in Italien eine Art von Weltweisen, welche diese Einstimmung des Glaubens und der Vernunfft, die wir behaupten, anfochten. Man nennte sie Averroisten, weil sie einem berühmten Araber anhiengen, den man für andern den Commentatorem zu nennen pflegte, weil er unter seinen Landsleuten den Aristotelem am besten schien verstanden zu haben. Dieser, der in den Fußtapffen der Griechischen Ausleger fortgieng, behauptete, daß nach dem Aristotele, ja nach der Vernunfft selbst (welches damals einerley war) die Unsterblichkeit der Seelen nicht statt habe. Er schloß also: Das menschliche Geschlecht ist nach dem Aristotele ewig, wofern nun die in so viel leibern befindliche Seelen nicht umkommen, muß man auf die Seelenwanderung verfallen, welche doch Aristoteles verworffen; oder wenn die alten Seelen bleiben und täglich noch mehr neue entstehen und die Welt, wie Aristoteles will, von ewigkeit her in diesem Punct wie ietzo gewesen, muß man die unendtliche Menge dieser von Ewigkeit her erstandenen und ferner erhaltenen Seelen zugeben. Nun ist aber eine würckliche unendliche Menge nach dem Aristotele unmöglich, daher folget, daß die Seelen, das ist diejenige wesen welche den beglied erten Körpern ihr Leben geben (formae corporis organici) zugleich mit dem Körper vergehn und wenigstens die

leidende Krafft des Verstandes (intellectus passivus) die ein ieder vor sich eigenthümlich hat, zernichtet werden und nichts überbleiben, alß der würckende Verstand (intellectus agens) der wie dieser Scribent sich einbildet, allen Menschen gemein ist, und von dem Aristoteles sagt, daß er außer uns sey, welcher überall würcken muß, wo er tüchtige werckzeuge antrifft, wie etwan der wind eine Art von Musik erreget, wenn er in wohlgemachte Orgel-Pfeiffen bläset. Nun war zwar dieser so genante Grundbeweiß sehr schwach, inmaßen man nicht findet, daß Aristoteles die Seelen-Wanderung wohl wiederleget, oder die Ewigkeit des menschlichen Geschlechts bewiesen habe, wie es denn auch falsch ist, daß eine würcklich unendliche Menge unmöglich seye. Indeßen hielten doch die Aristotelici diesen Schluß vor unumstößlich, und beredeten sich daraus, daß unter dem Mohnden in unserm Umbkreiß ein gewißes verständiges Wesen sey, so alles alhier durchgehe, daran wir Theil nähmen und darinn unser würckender Verstand bestünde. Andere aber die weniger am Aristotele hiengen, kamen gar auf eine allgemeine Seele, welche nicht nur unterm Mohnde, sondern in der ganzen Welt der Quell aller absonderlichen Seelen seye, und allein eine beständige Dauer haben solte, da diese hingegen gebohren würden und vergiengen. Nach dieser Meinung würden die Seelen gebohren wie Tropffen aus ihrem Quelle fließen, sobald sie einen Körper funden, den sie beseelen könten, und vergiengen wieder, nachdem der Körper übern Hauffen geworffen worden, dan sie sich mit ihrem Quell wieder vereinigten, wie sich etwa Bäche ins Meer verliehren.

Philosophische Abhandlungen.

1702—1716.

Die Abhandlung I: Sur ce qui passe les sens et la matiere, hat denselben Ursprung wie die Theodicee; sie ist auf Anregung und durch das Interesse der Königin Sophie Charlotte für philosophische Fragen entstanden*). Leibniz entwarf diese Studie in allgemein verständlicher Fassung, um das Verständniß der Grundlagen des Denkens und Erkennens der Königin zu vermitteln. Der folgende Brief ist der erste Entwurf eines längeren Schreibens an die Königin, in welchem Leibniz denselben Gegenstand ausführlicher behandelt. Die Schlußredaction dieses Schreibens überbrachte vielleicht Leibniz selbst — er traf im Mai 1702 in Berlin ein — der Königin; es ist dies der erste der folgenden Briefe an die Königin. Sie werden hier mitgetheilt, um ein Bild von dem philosophischen Verkehr am Hofe der Königin Sophie Charlotte zu geben. Für Leibniz waren die Jahre 1700 bis zum Tode der Königin Sophie Charlotte (1. Februar 1705) die glücklichste Zeit seines Lebens; er bekleidete an zwei aufstrebenden Fürstenhöfen die glänzendsten Stellungen; er war der Vertraute zweier hochbegabten Fürstinnen. In Berlin hatte sich der von ihm schon so lange verfolgte Plan verwirklicht, nach dem Beispiel der Königlichen Akademien von Paris und London auch in Deutschland eine Akademie der Wissenschaften ins Leben zu rufen; er war ihr erster Präsident. Er fand in Berlin einen großen Kreis wissenschaftlich gebildeter Männer,

*) Leibniz erwähnt in einem Briefe Hanovre le 29 de Mars 1702 (Klopp, die Werke von Leibniz, Bd. 10 S. 138 f.), daß er von der Königin einen interessanten Brief »sur les sens« erhalten, dessen Inhalt ihn veranlaßt habe, über diesen Gegenstand einige Gedanken niederzuschreiben. Höchst wahrscheinlich ist dieser Brief derselbe, den Leibniz im Eingange des folgenden ersten Schreibens erwähnt.

mit denen er über wissenschaftliche Gegenstände mündlich, wie Leibniz es so gern hatte und was er in Hannover so sehr vermißte, sich unterhalten konnte. In Berlin hielt sich damals (1702) der Irländer John Toland auf, der an dem Königlichen Hofe in religiöser Hinsicht Propaganda machte. Leibniz war mit ihm schon vorher in Hannover bekannt geworden. Ihm übergab die Königin Leibnizens Schreiben zur Beurtheilung. Die wenig eingehende Antwort desselben, die hier als Beilage zum ersten Briefe Leibnizens an die Königin mitgetheilt wird, wird in dem zweiten Briefe Leibnizens sehr schonend behandelt; er zeigt, daß im Grunde Toland's Ansichten mit den seinigen übereinstimmen, und daß es, vielleicht auch aus politischen Gründen, nicht gerathen wäre, ihn weiter zu behelligen. Dieser zweite Brief Leibnizens an die Königin enthält eine allgemein verständliche Auseinandersetzung über den Zusammenhang von Seele und Körper; von besonderem Interesse ist die Anwendung des von Leibniz zuerst aufgestellten Continuitäts-Princips in seinen äußersten Consequenzen; er bestreitet die Trennung der Seele von dem Körper nach dem Tode (l'ame demeure tousjours unie encor apres la mort à quelque chose d'organique, quoyque fort subtil, et toutes les fois qu'on peut redresser la machine, l'ame se fait remarquer aussi. L'ame et même l'animal ne sont point éteints non plus, et la cessation des fonctions de l'ame n'est qu'apparente, parce qu'il n'y a point de perceptions remarquables). An die Stelle Toland's, der die Discussion der philosophischen Probleme aufgab, trat ein anderer mit Leibniz Befreundeter, der General-Feldmarschall Graf von Flemming. Leibniz hatte ihm das Schreiben an die Königin Sophie Charlotte mitgetheilt, worauf derselbe in einem Briefe an die Königin seine Ansichten entwickelte. Nach der Mittheilung Leibnizens behauptete Graf von Flemming, das Immaterielle sei activ, das Materielle passiv, jenes könne eine aufsteigende Stufenfolge bilden: Körper, lebendes Wesen, Mensch, Gottheit. Dieses Schreiben wird von Leibniz in einem Briefe an die Königin besprochen. Er ist im Princip mit der Idee Flemming's einverstanden, nur das bestreitet er, daß die Gottheit auf solche Weise construirt werden kann.

Das fünfte der hier mitgetheilten Schreiben Leibnizens an die Königin Sophie Charlotte ist jedenfalls später abgefaßt; es behandelt die damals oft gedruckte und viel gelesene Schrift des Jesuiten Bouhours: Manière de bien penser dans les ouvrages d'esprit (zuerst gedruckt Paris 1684), die Leibniz hier einer scharfen Kritik unterwirft*).

Auch die Abhandlung II: Considerations sur la doctrine d'un Esprit Universel Unique, hat denselben Ursprung und dieselbe Tendenz wie die vorhergehende; sie ist höchst wahrscheinlich auf Anregung der Königin Sophie Charlotte im Jahre 1702 zu Lützenburg (Charlottenburg) entstanden und zu ihrer Instruction in allgemein verständlicher Sprache abgefaßt. Leibniz bekämpft darin die Lehre von einem allgemeinen Geist, von welchem die einzelnen Seelen nur die modi, nach der Auffassung Spinoza's, sind. Er zeigt, daß es vernünftiger und naturgemäßer ist, in jedem lebenden Wesen eine besondere Seele anzunehmen; dadurch ist es möglich, nicht allein die Fortdauer der Seele, sondern auch die des lebenden Wesens zu beweisen. Die einzelnen Seelen bleiben so immer in den besonderen Functionen, die ihnen zukommen und welche zur Schönheit und Ordnung des Universums beitragen; andernfalls werden sie in die Ruhe der Quietisten in Gott versetzt, oder mit andern Worten, in einen Zustand von Nichtsthun und Unnützlichkeit**).

Die Abhandlung III: Considerations sur les Principes de Vie, et sur les Natures Plastiques, erschien als Zuschrift an Basnage de Beauval, den Herausgeber der Histoire des ouvrages des savans, in dieser Zeitschrift im Jahre 1705. Leibniz war von Leclerc, dem Herausgeber der Bibliothèque choisie aufgefordert worden, in dem Streit zwischen den Engländern Cudworth und Grew auf der einen Seite und Bayle auf der andern über das Lebensprincip und die

*) Die hier mitgetheilten Schreiben Leibnizens 1 nebst Beilage, 2 und 4 sind von Klopp (Die Werke Leibnizens, Bd. 10 S. 167 ff.), der Brief Leibnizens 3 (Bd. 8 S. 364 f.) veröffentlicht. Das Schreiben 5, so wie die Abhandlung Sur ce qui passe les sens et la matiere nebst dem folgenden Briefe waren bisher noch nicht gedruckt.

**) Die Abhandlung II ist zuerst von Erdmann (Leib. op. philosoph. vol. I. p. 178 sqq.) veröffentlicht. Der vorliegende Abdruck beruht auf einer neuen Vergleichung mit dem Originalmanuscript in der Königl. Bibliothek zu Hannover.

plastischen Naturen von dem Standpunkt seines Systems ein Urtheil abzugeben. Er ergriff diese Gelegenheit, um weitere Erklärungen in Betreff seines Systems zu veröffentlichen; insofern ist diese Abhandlung von besonderer Wichtigkeit. Das von Naturphilosophen angenommene Lebensprincip und die plastischen Naturen, um die organischen Bildungen aus den unorganischen herzuleiten, waren für Leibniz unnöthig, indem er mit Hülfe des Princips der Continuität die verborgen liegenden Dinge, die sich dem Anblick entziehen, durch die sichtbaren und nahe liegenden erklären konnte. Dieses Princip der Continuität bringt er hier wiederum in seinen äußersten Consequenzen zur Anwendung (la naissance et la mort, qui sont les plus grands changemens, ne produisent pas dans le fonds une aussi grande difference qu'on s'imaginoit). In einem unvollendeten Briefe an Mylady Masham aus dem Jahre 1705 verbreitet sich Leibniz über die in Rede stehende Abhandlung wie folgt: Je vous diray, Madame, qu'à mon avis la matiere, quoyque destituée de connoissance, peut agir d'une maniere propre à obtenir une fin, sans qu'il soit besoin pour cela de luy appliquer une direction particuliere de Dieu ou de quelque intelligence durant l'action; car on peut concevoir que Dieu luy a donné d'abord une structure propre à produire dans le temps des actions conformes à la raison. Et puisque nos ouvriers dont les talents sont si bornés, en peuvent donner des echantillons en certaines rencontres, par le moyen des machines qui imitent raison, il est aisé de juger que ce qu'il y a de plus beau dans l'artifice des hommes se doit trouver par plus forte raison dans les ouvrages de Dieu, et que Dieu dont l'art surpasse infiniment le nostre, pourra obtenir cet effect en toute sorte de rencontres, sans avoir besoin ny de certaines natures plastiques, ny de son propre concours particulier à ce qui se fait dans la formation des animaux. Et c'est justement en quoy mon hypothese est differente des autres. Car je ne voudrois pas employer dans les choses naturelles cette direction particuliere de Dieu qui ne peut estre que miraculeuse, ny recourir à des natures plastiques incorporelles qui n'auront

aucun avantage sur la machine. Je diray donc que les corps ont en eux des natures plastiques, mais que ces natures ne sont autre chose que leur machine même, laquelle produit des ouvrages excellens sans avoir connoissance de ce qu'elle fait, parceque ces Machines ont esté inventées par un Maistre encor plus excellent. La force plastique est dans la Machine, mais l'idée de ce qu'elle fait est en Dieu. Ainsi je n'accorde point de pouvoir aux creatures dont on ne conçoive clairement la possibilité. Et la formation des animaux est d'autant plus explicable, qu'elle vient tousjours d'une preformation, c'est à dire qu'il y a tousjours un animal de sa forme. Les actions habituelles aussi (commes celles qu'on exerce en jouant au clavessin, sans penser à tout ce qu'on fait) confirment ce que je viens dire, c'est à dire que la Machine est capable d'agir raisonnablement sans le savoir, lorsqu'elle y a esté predisposée par une substance raisonnable; car on ne jouiroit pas bien sans y penser assés, si on ne s'estoit donné auparavant la disposition necessaire pour cela, lorsqu'on y avoit pensé en apprenant à jouer. Quand je dis que la direction particuliere de Dieu est miraculeuse, je la distingue de cette direction universelle en vertu de laquelle Dieu conserve les choses suivant les loix de la nature. Mais cette direction est particuliere ou miraculeuse, lorsque ce qui se fait n'est point conforme à ces loix, ny par consequent explicable par les notions distinctes des choses créées. Par exemple, un corps dans le vuide ne pourroit aller librement en ligne circulaire sans une direction particuliere, et si les planetes alloient dans le vuide, il faudroit qu'ils fussent menés par une intelligence assistante, car naturellement et suivant les loix mathematiques le corps laissé à soy même, iroit par la ligne droite qui touche le cercle et s'ecarteroit du centre aussitost qu'il auroit la liberté de le faire. Je crois donc que toutes les difficultés qu'on s'est fait sur les natures plastiques cessent de la maniere que je viens de les expliquer. — Das erste Manuscript dieser Abhandlung scheint nicht mehr vorhanden zu sein; in der Beilage folgt eine von Leibniz bereits

revidirte und verbesserte Abschrift. Eine Vergleichung derselben mit dem, was er an Basnage geschickt, zeigt, wie sehr die Ursprünglichkeit und Frische der Darstellung durch die wiederholte Ueberarbeitung verwischt ist und wie dadurch die Durchsichtigkeit des Inhalts gelitten hat, besonders in Betreff der Auseinandersetzung über das Verhältniß seines Systems zu dem von Descartes und den Peripatetikern. Diese Erscheinung wiederholt sich öfters bei Leibniz sowohl in seinen Abhandlungen, als in seinen Briefen, die drei-, viermal umgeschrieben und corrigirt werden.

Die Act. Erud. Lips. an. 1705 Octobr. enthielten eine Recension von Jaquelot's Werk: Conformité de la Foy avec la Raison, Amsterd. 1705, das vorzugsweise gegen die Angriffe Bayle's auf die Religion gerichtet war. Am Schluß desselben befand sich ein Anhang: Systeme abregé de l'Ame et de la liberté, in welchem ausgeführt wurde, daß das System Leibnizens, welches sich von dem Systeme des causes occasionnelles nur wenig unterschiede, zur Lösung der Schwierigkeiten, die in Betreff des Zusammenhanges von Seele und Leib sich zeigen, nicht genüge. Leibniz nahm hiervon Veranlassung im Decemberheft derselben Zeitschrift die unter num. IV folgende Observatio in Betreff seines Systems zu veröffentlichen, zumal da bisher in den Act. Erudit. Lips. sein System noch nicht zur Sprache gekommen war. Wahrscheinlich hatte Leibniz während seines Aufenthaltes in Berlin im Jahre 1704 ein Exemplar der Schrift Jaquelot's erhalten, bevor sie in den Buchhandel kam. In Folge dessen entstand ein Briefwechsel zwischen beiden, den die Beilage enthält, und in welchem Leibniz mit großer Lebhaftigkeit die Ausstellungen Jaquelot's zurückweist.

Die Abhandlungen V und VI, deren Abfassungszeit sich nicht genau bestimmen läßt, die aber jedenfalls nach dem Jahre 1706 geschrieben sind, stehen zu der vorhergehenden in Beziehung, insofern darin Leibniz über die Philosophie Malebranche's handelt. In den Schriften Locke's, die nach seinem Tode erschienen (Posthumous works, Lond. 1706) findet sich eine Besprechung und Prüfung der Behauptung Malebranche's, daß wir alle Dinge in Gott schauen. Es war

für Leibniz von Interesse, zu sehen, wie Locke, der auf dem direct entgegengesetzten Standpunkt stand, das System Malebranche's beurtheilte. Die Abhandlung V enthält, was Leibniz in dem Aufsatz Locke's bemerkenswerth erschien. Für ihn war das Princip Malebranche's unverständlich; Leibniz, der eine mittlere Stellung einnimmt, ist zum Theil mit den Einwürfen Locke's, die seinem System nahe kommen, einverstanden, zum Theil vertheidigt er Malebranche und erklärt, wie der Ausspruch desselben, daß wir alle Dinge in Gott schauen, zu verstehen ist*).

Das Manuscript der Abhandlung VI hat als Aufschrift: Entretien de Philarete et d'Ariste, suite du premier entretien d'Ariste et de Theodore**). Diesem Titel nach schließt sie sich an die im Jahre 1688 erschienene Schrift Malebranche's: Entretiens sur la Métaphysique et sur la Religion, in welcher Malebranche als Théodore seine Gedanken dem Ariste, der ihm Einwendungen macht, auseinandersetzt; Théodore erhält Unterstützung durch Theotime, der die Behauptungen des Théodore weiter entwickelt. In der gegenwärtigen Abhandlung übernimmt Ariste die Rolle des Théodore, und Philarète (Leibniz) bekämpft die Behauptungen des Théodore. Die Abhandlung wurde, wie die mehrfach verbesserten Manuscripte beweisen, von Leibniz mit besonderer Sorgfalt ausgearbeitet; sie ist populär abgefaßt, wie Leibniz selbst in dem Briefe an Nic. Remond in Paris (29. Jul. 1715), dem er sie zusendet, bemerkt: Item, une maniere de petit Dialogue sur quelques sentimens du R. P. Malebranche. Mais on peut dire que ce sont des Discours Exoteriques, et nullement Acroamatiques. Hervorgehoben zu werden verdient die Stelle, in welcher Philarète (Leibniz) eine Uebersicht über sein philosophisches System giebt: Cette

*) Die Abhandlung V hat Raspe in der von ihm herausgegebenen Sammlung: Oeuvres philosophiques de Leibniz, S. 499 ff. zuerst veröffentlicht mit der Aufschrift: Remarques sur le sentiment du P. Malebranche, qui porte que nous voyons tout en Dieu, concernant l'examen que Mr. Locke en a fait. Das Leibnizische Manuscript hat keine Aufschrift.

**) Diese Abhandlung erschien zuerst in Recueil de diverses pieces sur la philosophie, la Religion naturelle etc. Amsterd. 1720, Tom. II p. 211 sqq. Der Herausgeber dieser Sammlung des Maizeaux gab ihr, dem Inhalt gemäß, die Aufschrift: Examen des principes du R. P. Malebranche.

force active primitive (d. i. Entelechie premiere par Aristote) qu'on pourroit appeller la Vie, est justement selon luy (Leibniz) ce qui est renfermée dans ce que nous appellons une Ame, ou dans la substance simple. C'est une realité immaterielle, indivisible et indestructible: il en met par tout dans les corps, croyant qu'il n'y a point de partie de la masse où il n'y ait un corps organisé, doué de quelque perception, ou d'une maniere d'ame. Ainsi ce raisonnement nous mene directement à la distinction de l'ame et de la matiere. Et quand on appelleroit Corps ce que j'aimerois mieux appeller avec luy Substance corporelle, composé de l'ame et de la masse, ce ne seroit qu'une question de nom. Or cette Force Active est justement ce qui montre le mieux et d'une maniere bien sensible, la distinction de l'Ame et de la Masse, parceque les principes du mechanisme, dont les loix du mouvement sont les suites, ne sauroient etre tirés de ce qui est purement passif, Geometrique ou materiel, ny prouvés par les seuls axiomes de Mathematique. Car cet auteur (Leibniz) a marqué dans plus d'un endroit du Journal des Savans de Paris, et des Actes de Leipsig, et encor ailleurs où il a parlé de sa Dynamique, et même depuis peu dans sa Theodicée, que pour justifier les regles dynamiques, il faut recourir à la Metaphysique reelle et aux principes de convenance qui affectent les Ames, et qui n'ont pas moins d'exactitude que ceux des Geometres. Vous trouverés aussi dans les lettres qu'il a échangées avec M. Hartsoeker, inserées dans les Memoires de Trevoux, comment par des considerations plus elevées il detruit le vuide et les Atomes, y employant même sa Dynamique en partie, au lieu que ceux qui ne s'occupent que du materiel ne sauroient decider la question. C'est ce qui a fait que les nouveaux Philosophes etant ordinairement trop materialistes, et n'etant point stylés à allier la Metaphysique avec les Mathematiques, n'ont point eté en état de decider s'il y a des Atomes et du vuide, ou non; et plusieurs mêmes sont portés à croire qu'il y en a, c'est à dire, ou le vuide avec les Atomes ou du moins des Atomes nageans dans un fluide

qui exclut le vuide. Mais il montre que le vuide, les Atomes ou la dureté parfaite, et enfin le fluide parfait sont egalement contre la convenance et l'ordre.

Die Mémoires de Trévoux, mit deren Herausgeber, dem Jesuiten Tournemine, Leibniz in Correspondenz stand, enthielt im Jahre 1704 eine Bemerkung, die von Leibniz gegen die Cartesianer gemacht sei, daß nämlich die zusammenhängende Uebereinstimmung (accord), die nach ihrer (der Cartesianer) Annahme Gott unmittelbar zwischen Seele und Körper unterhält, eine wahrhafte Vereinigung (union) nicht wäre, weil sonst die prästabilirte Harmonie nicht würde mehr leisten können. In der in n. VII folgenden Remarque stellt Leibniz in Abrede, eine solche Bemerkung jemals gemacht zu haben. Dieser kurze Aufsatz erhält eine besondere Bedeutung durch das, was Leibniz in Betreff seines Systems hinzufügt. Seine Absicht, führt er aus, sei lediglich das auf natürliche Weise zu erklären, was die Cartesianer durch unausgesetzte Wunder erläutern, und von den Erscheinungen, die zwischen Seele und Leib stattfinden, den Grund anzugeben. Mais comme l'Union Metaphysique, setzt er hinzu, qu'on y adjoute, n'est pas un Phenomene, et comme on n'en a pas même donné une Notion intelligible, je n'ay pas pris sur moy d'en chercher la raison. Leibniz giebt demnach hier selbst zu, daß die prästabilirte Harmonie zur Erklärung der wahrhaften Einheit zwischen Seele und Körper nicht vollständig ausreicht.

In Betreff der Abhandlungen VIII und IX ist durch die Herausgeber von Leibnizens philosophischen Schriften eine Verwirrung entstanden. Der Sachverhalt ist der folgende: Als Leibniz einen längern Aufenthalt in Wien nahm (Ende 1712 bis zum September 1714), verfaßte er für den Prinzen Eugen von Savoyen eine Schrift über die Metaphysik seines Systems. Er gab ihr die Aufschrift: Principes de la Nature et de la Grace, fondés en raison. Aus seiner gleichzeitigen Correspondenz mit Nic. Remond in Paris geht hervor, daß auch der letztere einen gleichen Wunsch Leibniz gegenüber äußerte; in Folge dessen schickte Leibniz eine Abschrift der in Rede stehenden Ab-

handlung an Remond. Dieser führt in seiner Antwort (9. Janv. 1715) daraus die Worte an: Il n'y a donc point de metempsychose, mais il y a metamorphose, und erwähnt auch in demselben Briefe die Ueberschrift der Abhandlung. Es ist demnach kein Zweifel, daß die genannte Abhandlung die Schrift ist, die Leibniz für den Prinzen Eugen von Savoyen verfaßte. Von dieser Abhandlung sind drei Manuscripte vorhanden: 1. Der erste kurze Entwurf ohne Ueberschrift, welcher aus zwei Capiteln besteht; das zweite Capitel beginnt mit den Worten: Jusqu'icy nous n'avons parlé qu'en simples Physiciens. 2. Das zweite Manuscript, ebenfalls ohne Ueberschrift, enthält eine weitere Ausführung des ersten Entwurfs. Die Eintheilung in Capitel ist darin aufgegeben. Dieses zweite Manuscript ist von Leibniz wiederholt durchgearbeitet worden. Er hat darin die zusammenhängende Darstellung verlassen, und schließlich eine Eintheilung in Paragraphen hinzugefügt. 3. Das dritte Manuscript, das die oben angegebene Ueberschrift hat, ist eine Abschrift des zweiten, die aber von Leibniz nochmals revidirt und wiederholt verbessert worden ist. Nach diesem dritten Manuscript ist die Abhandlung VIII abgedruckt. Sie ist, wie aus den Manuscripten hervorgeht, von Leibniz mit der größten Sorgfalt abgefaßt worden. — Von der Abhandlung IX, welcher Erdmann die Aufschrift: La Monodologie, gegeben hat, sind ebenfalls drei Manuscripte vorhanden; keines derselben hat eine Aufschrift. Diese drei Manuscripte sind: 1. Der ursprüngliche Entwurf; er ist sogleich ursprünglich in Paragraphen getheilt. 2. Die von Leibniz revidirte Abschrift von 1; er hat darin die bezüglichen Paragraphen aus der Theodicee beigeschrieben. 3. Eine zweite, ebenfalls von Leibniz revidirte Abschrift. Mit dem Manuscript 2 ist die Abhandlung IX verglichen worden. — Beide Abhandlungen enthalten viel Uebereinstimmendes, sodaß die Annahme berechtigt ist, daß die Abfassung derselben um dieselbe Zeit stattgefunden hat. Da die letztere die vollständigere ist, so dürften die Principes de la Nature et de la Grace früher geschrieben sein. Vielleicht entwarf Leibniz zum leichteren Verständniß seiner Philosophie die letztere in kürzern Sätzen und in besonderer Anlehnung

an die Theodicee, worin die weitern Ausführungen gegeben waren, auf die er nun hinwies. — In Betreff des Inhalts der Principes de la Nature et de la Grace hat Leibniz selbst in dem oben angeführten Briefe an Nic. Remond (Vienne 26. d'Aoust 1714) bemerkt: J'ay esperé que ce petit papier contribueroit à mieux faire entendre mes meditations, en y joignant ce que j'ay mis dans les Journaux de Leipzig, de Paris, et de Hollande. Dans ceux de Leipzig je m'accommode assés au langage de l'Ecole, dans les autres je m'accommode davantage au style des Cartesiens, et dans cette derniere pièce je tache de m'exprimer d'une maniere qui puisse être entendue de ceux qui ne sont pas encore trop accoutumés au style des uns et des autres. Leibniz betont hier, daß um sein philosophisches System zu verstehen, die Abhandlung Principes de la Nature et de la Grace mit den betreffenden Abhandlungen, die er früher veröffentlicht hat, in Verbindung zu setzen ist. —

Als im Jahre 1711 Leibniz von des Maizeaux um Ueberlassung seiner Correspondenz mit Bayle gebeten wurde, die derselbe zu veröffentlichen beabsichtigte, übersandte er ihm an Stelle der Briefe die bis dahin nicht gedruckte Abhandlung: Réponse aux Reflexions contenues dans la seconde Edition du Dictionnaire Critique de Mr. Bayle, Article Rorarius, sur le Systême de l'Harmonie préétablie. Dieselbe erschien in der von Masson herausgegebenen Histoire critique de la République des Lettres tant Ancienne que Moderne, Tom. XI. p. 78 sqq. (gedruckt zu Amsterdam 1716)*). Von Seiten des Redacteurs wurde ein an die Königin Sophie Charlotte von Preußen gerichtetes Schreiben, datirt A Berlin le 14. Janvier 1703, dessen Verfasser nicht genannt wird, hinzugefügt mit der Aufschrift: Remarques Critiques sur le Systême de Monsr. Leibnitz de l'Harmonie préetablie, où l'on recherche en passant pourquoi les Systêmes Metaphysiques des

*) Leibniz an des Maizeaux (Hanover ce 8. Juillet 1711): Cependant, pour satisfaire en quelque chose à votre demande, Monsieur, je vous envoye ma Replique à ce que M. Bayle avoit mis à l'égard de mon Systeme dans la seconde Edition de son Dictionnaire, Article Rorarius Hiernach ist das im Bd. IV. S. 420 Angeführte zu ergänzen und zu berichtigen.

Mathematiciens ont moins de clarté, que ceux des autres: écrites par ordre de sa Majesté la feue Reine de Prusse. Höchst wahrscheinlich ist, wie auch Leibniz anzudeuten scheint, die Adresse dieses Schreibens fingirt, vielleicht auch die angegebene Zeit der Abfassung; es liegt die Vermuthung nahe, daß die Angriffe gegen das philosophische System Leibnizens, die das Schreiben enthält, mit dem berüchtigten Streit über den ersten Erfinder der Differentialrechnung in Verbindung zu bringen sind. Als Verfasser dieses Schreibens dürfte mit größter Wahrscheinlichkeit John Toland anzunehmen sein; außer daß am Schluß desselben es heißt: Heureux nôtre célèbre Newton etc. stimmt auch die Polemik, die der Verfasser gegen Newton in Betreff der Schwere richtet, mit den Ansichten Toland's überein, daß nämlich die Bewegung eine wesentliche Eigenschaft der Materie sei (l'action est aussi essentielle à la Matiere que l'Etendue ou l'Impenetrabilité), daß also nicht durch die Anziehungskraft der Materie Bewegung entsteht. Leibniz erachtet in dem in n. X folgenden Schreiben an Masson diese kritischen Bemerkungen nicht eben von hohem Werth; sie geben ihm keine besondere Gelegenheit zu eingehender Discussion; indeß ist Einzelnes, was er zur Richtigstellung des darin Behaupteten beibringt, bemerkenswerth. Dahin gehört der Begriff der Substanz. Der Kritiker meinte, daß nach Leibniz es nur eine einzige Substanz für alle Dinge gäbe, und daß diese Substanz der Geist sei; darauf erwidert Leibniz, daß es so viele von einander verschiedene Substanzen gäbe, als es Monaden giebt, daß die Monaden keine Geister sind und daß durch die Zusammensetzung der Monaden, falls sie ein wahrhaftes Eins bildeten, was nicht der Fall ist, kein Geist entsteht. Auch kann nicht die Materie für eine wahrhafte Substanz gelten. Die Substanz ist etwas Einfaches; cependant la simplicité d'une substance n'empeche point qu'il y ait là dedans plusieurs modes tout à la fois. Il y a des perceptions successives, mais il y en a aussi de simultanées, car lorsqu'il y a perception d'un tout, il y a tout à la fois perceptions des parties actuelles, et même chaque partie a plus d'une modification; et il y a perception tout à la fois non seulement de chaque

modification, mais encore de chaque partie: ces perceptions si multipliées sont differentes l'une de l'autre, quoyque notre attention ne puisse pas tousjours les distinguer, et c'est ce qui fait les perceptions confuses, dont chaque distincte en enveloppe une infinité, à cause du rapport à tout ce qui est dehors. — Zuletzt kommt Leibniz auf die Behauptung des Kritikers, daß die Mathematiker, die sich mit Philosophie befassen, darin nichts leisteten. In seiner Erwiderung bemerkt er, daß er Ausgedehntes nicht aus mathematischen Punkten zusammensetze; ferner daß er trotz seines »calcul infinitesimal« keine wahrhaft unendliche Zahl annehme, und setzt hinzu: Le calcul infinitesimal est utile, quand il s'agit d'appliquer la Mathematique à la Physique, cependant ce n'est point par là que je pretends rendre compte de la nature des choses. Car je considere les quantités infinitesimales comme des fictions utiles.

Das Schreiben Leibnizens in n. X ist jedenfalls in seinem letzten Lebensjahre 1716 abgefaßt; es ist vielleicht das letzte, welches er in Betreff seiner Philosophie geschrieben hat.

I.

Sur ce qui passe les sens et la matiere.

Nos sens externes nous font connoistre leur objets particuliers, comme sont les couleurs, sons, odeurs, gousts et certaines qualités de l'attouchement qu'on appelle chaud, froid etc. On croit communement que nous entendons ces qualités sensibles, mais c'est justement ce que nous entendons le moins. Par exemple, la couleur du rouge, le goust de l'amer sont des choses dont nous n'avons aucune explication; c'est un je ne say quoy dont on ne voit point la raison.

Mais il y a d'autres conceptions plus intelligibles, qui sont attribuées au sens commun, parce qu'elles n'ont point de sens externe, à qui elles soyent uniquement attachées et propres. Telle est l'idée des nombres, lesquels se trouvent egalement dans les couleurs, sons et attouchemens. Et c'est ainsi que nous nous appercevons des figures qui sont communes aux couleurs et aux attouchemens, mais qu'on ne remarque point dans les sons. Et comme nostre ame compare les nombres et les figures trouvées par l'attouchement, il faut bien qu'il y ait un sens commun, où les perceptions de ces differens sens externes se trouvent reunies.

Cependant il y a encor des objets de nostre entendement qui ne sont point compris du tout dans les objets des sens externes, et tel est l'objet de ma pensée, quand je pense à moy même. Ce Moy et mon action adjoute quelque chose aux objets des sens. La couleur est quelque chose de different de moy qui y pense. Et comme je conçois que d'autres Estres ont droit aussi de dire moy ou qu'on peut penser ainsi pour eux, c'est par là que je conçois ce qu'on appelle la substance. Ainsi on peut dire que rien n'est dans l'entendement qui ne soit venu des sens, excepté l'entendement même.

L'estre même et la verité ne s'apprend pas tout à fait par les sens. Car il ne seroit point impossible, qu'une creature eût des songes longs et reglés, de sorte que tout ce qu'elle croiroit appercevoir par les sens ne seroient que des pures apparences. Il faut donc quelque chose au delà des sens qui nous fasse distinguer le vray de l'apparent. Car comme des habiles philosophes anciens et modernes ont deja bien remarqué, quand ce que je croirois voir ne seroit qu'un songe, il seroit tousjours vray, que moy qui pense en songeant serois quelque chose, et penserois effectivement en bien des façons, dont il faut qu'il y ait quelque raison. Et si je trouvois quelque verité demonstrative des Mathematiques en songeant, elle seroit tout aussi vraye que si je veillois.

Cette conception de l'estre et de la verité se trouve donc dans ce Moy ou dans le sens interne, plustost que dans les sens externes. On y trouve aussi ce que c'est qu'affirmer, nier, douter, vouloir, agir. Mais sur tout on y trouve la force des consequences du raisonnement qui sont de ce qu'on appelle la lumiere naturelle. Par exemple de cette premisse que

Nul sage est vitieux,

on peut en renversant les Termes tirer cette conclusion que

Nul vitieux est sage.

Au lieu que de cette premisse que

Tout sage est louable,

on ne peut point conclure en renversant que

Tout louable est sage,

mais seulement

Quelque louable est sage*).

C'est par cette même lumiere naturelle qu'on reconnoist que le tout est plus que la partie, item que deux choses estant egales, si on en retranche la même quantité, les choses qui restent sont egales aussi, item que si dans une balance tout est egal de part et d'autre, rien ne panchera; ce qu'on prevoit bien sans avoir jamais experimenté, et c'est sur de tels

*) Leibniz hat hier am Rande des Manuscripts Folgendes bemerkt: Quoyqu'on peut aussi tousjours renverser les propositions particulieres affirmatives, par exemple, si quelque sage est riche, il faut bien aussi necessairement que quelque riche soit sage. Ce qui n'a point lieu dans les particulieres negatives, par exemple, on peut dire qu'il y a des charitables qui ne sont point justes, mais on n'en peut point inferer qu'il y a des justes qui ne sont point charitables, car dans la justice est comprise en même temps la charité et la raison.

fondemens qu'on etablit l'Arithmetique, la Geometrie, la Mecanique, et d'autres sciences demonstratives.

C'est aussi par cette lumiere naturelle que nous reconnoissons les verités necessaires en general. Car les sens (supposé que ce ne sont pas des songes) peuvent bien faire connoistre ce qui est, mais non pas ce qui est necessaire ou doit estre, ou ne sauroit estre autrement. Par exemple, quand nous aurions eprouvé une million de fois que le bleu et le jaune melés ensemble composent le vert, nous ne sommes pas asseurés que cela est necessaire, tandis que nous n'en comprenons point la raison. Car peut-estre se trouvet-il dans l'univers une espece de bleu ou de jaune qui fait une autre composition. C'est ainsi que l'experience fait croire que tous les nombres qu'on peut diviser exactement par 9 ou sans qu'il reste aucun Residu, sont composés de caracteres dont la somme est aussi divisible exactement par 9. Par exemple, le nombre 37107 divisé par 9, ne laisse aucun reste; et si nous mettons ensemble ou adjoutons en une somme les caracteres de ce nombre, savoir 3, 7, 1, 0, 7, leur somme qui fait 18 est aussi divisible exactement par 9, sans laisser aucun reste, ce qui est le fondement de la preuve de l'abjection novenaire des arithmeticiens. Cependant quand on l'auroit experimenté 100 mille fois, on peut bien juger probablement que cela reussira tousjours, mais on n'en a point pour cela de certitude absolue, à moins qu'on n'en apprenne la raison, de sorte que les inductions ne donnent jamais une parfaite certitude.

En effect il y a des experiences qui reussissent une infinité de fois et ordinairement, et cependant on trouve des exemples extraordinaires ou instances où elles manquent. Par exemple, ordinairement si deux lignes droites ou courbes s'approchent continuellement, on trouve que ces deux lignes se rencontrent enfin, et bien des gens seront prests à jurer que cela ne sauroit jamais manquer. Et cependant la Geometrie nous fournit des lignes extraordinaires qu'on appelle Asymptotes, lesquelles prolongées à l'infini, s'approchent continuellement et ne se rencontrent pourtant jamais.

Cette consideration fait encor connoistre qu'il y a une lumiere née avec nous, car puisque les sens et les inductions ne nous sauroient jamais apprendre des veritables universalités ny ce qui est absolument necessaire, mais seulement qui est et ce qui se trouve dans des exemples particuliers: et puisque nous connoissons cependant des verités universelles et necessaires des sciences, en quoy nous sommes privilegiés au dessus des bestes, il

s'ensuit que nous avons tiré ces verités en partie de ce qui est en nous. Aussi peut on mener un enfant par des simples demandes à la maniere de Socrate sans luy rien dire et sans le faire rien experimenter là dessus.

Enfin pour se mieux elever au dessus des sens, on n'a qu'à considerer qu'il y a une infinité de façons possibles que l'Univers auroit peu recevoir au lieu de cette suite de variations qu'il a effectivement receue, et que les planetes, par exemple, pouvoient aller tout autrement, l'espace et la matiere estant indifferens à toute sorte de figures et mouvemens. Donc il faut que la raison qui fait que les choses sont et ont esté plustost ainsi qu'autrement, soit hors de la matiere, et qu'ainsi il y ait une substance incorporelle dans l'univers.

Et comme generalement la force ou l'action ne sauroit venir de la seule masse etendue, on peut juger qu'il y a quelque chose d'immateriel encor dans les creatures particulieres, à moins que de vouloir que Dieu y agit par une maniere de miracle perpetuel, ce qui n'est pas trop raisonnable.

Je demeure d'accord cependant que les sens externes nous sont necessaires pour penser et que si nous n'en avions eu aucun, nous ne penserions pas. Mais ce qui est necessaire pour quelque chose, n'en fait point l'essence pour cela. L'air nous est necessaire pour la vie, mais nostre vie est autre chose que l'air.

Lettre sur ce qui passe les sens et la matiere.

Madame

La lettre qu'on a ecrite autresfois de Paris à Osnabruc pour Madame l'Electrice, et que Vostre Mté me fit lire dernierement à Hanovre, m'a paru veritablement ingenieuse et belle. Et comme elle traite ces deux Questions importantes: *s'il y a quelque chose dans nos pensées qui ne vienne point des sens, et s'il y a quelque chose dans la nature qui ne soit point materiel*, sur les quelles je temoignay de n'estre pas tout à fait du sentiment de l'auteur; je souhaiterois de me pouvoir expliquer avec le même agrement que luy pour obeir aux ordres et pour satisfaire à la curiosité de V. M.

Nous nous servons des sens externes comme un aveugle de son baston, et ils nous font connoistre leur objets particuliers, qui sont les couleurs, les sons, les odeurs, les saveurs, et les qualités de l'attouchement. Mais ils ne nous font point connoistre ce que c'est que ces qualités sensibles et en quoy elles consistent; par exemple si le rouge est un tournoyement de certains petits globes qu'on pretend faire la lumiere; si la chaleur est un tourbillon d'une poussiere tres subtile; si le son se fait dans l'air, comme les cercles dans l'eau où l'on a jetté quelque pierre, comme pretendent certains philosophes, c'est ce que nous ne voyons pas, et nous ne saurions comprendre comment ce tournoyement, ces tourbillons, et ces cercles, quand ils seroient vrays, feroient justement ces perceptions que nous avons du rouge, du chaud, du bruit. Ainsi on peut dire que les qualités sensibles sont en effect des qualités occultes, et qu'ainsi il faut bien qu'il y en ait d'autres plus manifestes qui les rend explicables. Et bien loin que nous entendions les seules choses sensibles, comme plusieurs se l'imaginent, c'est justement ce que nous entendons moins. Et quoyqu'elles nous soyent familieres, nous ne les en comprenons pas mieux pour cela. Comme un pilote n'entend pas mieux qu'un autre la nature de l'aiguille aimantée qui se tourne vers le nord, quoyqu'il l'ait tousjours devant les yeux dans le compas, et pour cela ne l'admire plus gueres. Je ne nie point que nous n'ayions decouvert beaucoup sur la nature de ces qualités occultes comme par exemple nous savons que le bleu et le jaune mêlés font tousjours le verd, item qu'elles restricti ... font le bleu et le; mais nous ne saurions comprendre pour cela, comment la perception que nous avons du verd resulte de celles que nous avons des deux couleurs qui le composent*). Cela va si loin que nous ne saurions même y donner des definitions nominales pour expliquer les termes. Et si je disois à quelcun: vous saurés que le verd signifie une couleur melée du bleu et du jaune, il ne pourroit pas se servir de cette definition pour reconnoistre par là le verd, quand il le rencontreroit, ce qui est pourtant l'usage des definitions nominales. Car le bleu et jaune qui sont dans le verd ne s'y distinguent ny se reconnoissent pas, et ce n'est que par hazard pour ainsi dire qu'on a trouvé cela en s'appercevant que ce melange compose tous-

*) Die Stelle ist außerordentlich schwer zu lesen; Leibniz hat etwas darüber geschrieben, ohne das zuerst Geschriebene auszustreichen.

jours le verd. Ainsi à fin qu'un homme puisse reconnoistre le verd à l'avenir, il n'y a point d'autre moyen que de le luy monstrer à present, ce qui n'est point necessaire dans les notions plus distinctes, qu'on peut faire connoistre aux gens par description, quoyqu'on ne les ait point à la main.

Il y a donc d'autres conceptions plus distinctes qu'on attribue au sens commun, parce qu'il n'y a point de sens externe auquel elles soyent particulierement attachées et propres. Et c'est là, où l'on peut donner des definitions des Termes ou des mots qu'on employe. Telle est l'idée des Nombres, lesquels se trouvent egalement dans les sons, couleurs et attouchemens. C'est ainsi que nous nous appercevons aussi des figures, qui sont communes aux couleurs et aux attouchemens, mais que nous ne remarquons pas dans les sons. Et comme nostre ame compare par exemple les nombres et figures qui sont dans les couleurs, avec les nombres et figures qui se trouvent par l'attouchement, il faut bien qu'il y ait un sens commun et interne, où les perceptions de ces differens sens externes se trouvent reunies. Et ces idées sont les objets des sciences Mathematiques pures et abstraites. On voit aussi que les qualités sensibles particulieres ne sont susceptibles d'explications et de raisonnemens qu'en tant qu'elles enferment ce qui est commun aux objets de plusieurs sens exterieurs, et appartient au sens interne. Car ceux qui tachent de les expliquer intelligiblement ont tousjours recours aux idées de Mathematique.

Cependant il y a encor des objets d'une autre nature qui ne sont point du tout compris dans ce qu'on remarque par les sens externes en particulier ou en commun, et c'est ce qu'on appelle proprement intelligible, comme l'objet du seul entendement. Et tel est l'objet de ma pensée quand je pense à moy même. Cette pensée de moy qui m'apperçois des objets sensibles et de mon action qui en resulte, adjoute quelque chose aux objets des sens. Penser à la couleur, et considerer qu'on y pense, ce sont deux pensées tres differentes, comme la couleur aussi est quelque chose de different de Moy qui y pense. Et puisque je conçois que d'autres estres ont aussi le droit de dire Moy, ou qu'on le peut dire pour eux, c'est par là que je conçois ce qu'on appelle la substance en general. Ainsi on peut dire que rien n'est dans l'entendement qui ne soit venu des sens, excepté l'entendement même, ou celuy qui

entend. Ainsi ce que les anciens Platoniciens ont remarqué est tres vray et digne d'estre consideré que l'existence des choses intelligibles et particulierement de ce Moy qui pense et que l'on appelle l'esprit ou l'ame, est incomparablement plus asseurée que l'existence des choses sensibles, et qu'ainsi il ne seroit point impossible en parlant dans la rigueur metaphysique qu'il n'y auroit au fonds que ces substances intelligibles, et que les choses sensibles ne seroient que des apparences. Au lieu que nostre peu d'attention fait prendre les choses sensibles pour seules veritables, il est bon aussi de remarquer que si je trouverois quelque verité demonstrative mathematique ou autre, en songeant, elle seroit tout aussi certaine que si je veillois, ce qui fait voir combien la verité intelligible est independante de la verité ou de l'existence hors de nous des choses sensibles et materielles.

L'Estre même et la Verité ne s'apprend pas tout à fait par les sens. Car il ne seroit point impossible qu'une Creature eût des songes longs et reglés et ressemblans à nostre vie, de sorte que tout ce qu'elle croiroit appercevoir par les sens, ne seroient que des pures apparences. Il faut donc quelque chose au delà des sens qui distingue le vray de l'apparent; mais la verité des sciences demonstratives est exemte de ces doutes et doit servir même à juger de la verité des choses sensibles. Car comme des habiles Philosophes anciens et modernes ont déja bien remarqué: Quand tout ce que je croirois voir, ne seroit qu'un songe, il seroit tousjours vray que Moy qui pense en songeant serois quelque chose et penserois effectivement en bien des façons, dont il faudra tousjours qu'il y ait quelque raison.

Cette conception de l'Estre et de la Verité se trouve donc dans ce Moy et dans l'entendement plustost que dans les sens externes et dans la perception des objets exterieurs, on y trouve aussi ce que c'est qu'affirmer, nier, douter, vouloir, agir. Mais sur tout on y trouve la force des consequences du Raisonnement, qui sont de ce qu'on appelle la Lumiere naturelle. Par exemple, de cette premisse, que Nul Sage est Vitieux, on peut en renversant les Termes tirer cette conclusion, que Nul Vitieux est Sage. Au lieu que de cette premisse, que Tout Sage est Louable, on ne peut point conclure en renversant que Tout Louable est Sage, mais seulement que Quelque Louable est Sage, quoyqu'on puisse tousjours renverser les propositions particulieres affirmatives, par exemple si quelque

sage est riche, il faut bien aussi, que quelque Riche soit sage; ce qui n'a point lieu dans les particulieres negatives, par exemple on peut dire qu'il y a des charitables qui ne sont point justes, ce qui arrive quand la charité n'est pas trop bien reglée; mais on n'en peut point inferer qu'il y a des justes qui ne sont point charitables. Car dans la justice est comprise en même temps la charité et la regle de la raison.

C'est par cette Lumiere Naturelle qu'on reconnoist les Axiomes de Mathematique, comme par exemple que si de deux choses egales on retranche la même quantité, les choses qui restent sont egales aussi; item que si dans une balance tout est égal de part et d'autre, rien ne panchera. Ce qu'on prevoit bien sans l'avoir jamais experimenté. Et c'est sur des tels fondemens qu'on etablit l'Arithmetique, la Geometrie, la Mecanique et autres sciences demonstratives.

C'est aussi par cette Lumiere Naturelle que nous reconnoissons les Verités Necessaires en general. Car les sens peuvent faire connoistre en quelque façon ce qui Est, mais ils ne sauroient faire connoistre ce qui est Est Necessaire ou Doit Estre ou ne sauroit estre autrement. Par exemple, quoyque nous ayons eprouvé une infinité de fois que tout corps massif va vers le centre de la terre et ne se soutient point dans l'air, nous ne sommes pas asseurés que cela est necessaire, tandisque nous n'en comprenons point la raison. Ainsi nous ne saurions asseurer là dessus que la même chose arriveroit dans un air plus elevé à cent ou plus de lieues au dessus de nous, car il y a des philosophes qui s'imaginent que la terre n'etend pas si loin sa force attractive, comme nous voyons que l'aimant souvent n'attire pas l'aiguille tant soit peu eloignée de luy. C'est ainsi que l'Experience fait croire que les Nombres impairs adjoutés ensemble continuellement par ordre produisent par ordre les nombres quarrés, $1+3$ fait 4, c'est à dire 2 fois 2, et $1+3+5$ fait 9, c'est à dire 3 fois 3, et et $1+3+5+7$ fait 16, c'est à dire 4 fois 4, et $1+3+5+7+9$ fait 25, c'est à dire 5 fois 5, et ainsi de suite. Cependant quand on l'auroit experimenté 100 mille fois, en continuant le calcul bien loin, on peut bien juger tres probablement et gager même tout ce qu'il vous plaira, que cela reussira tousjours. Mais on n'en a point pour cela de certitude absolue à moins qu'on n'en apprenne la raison demonstrative que les Mathematiciens ont trouvée, de sorte que les inductions ne donnent jamais une parfaite certitude. Et c'est sur ce fondement, mais un peu

poussé trop loin qu'un Anglois a voulu soutenir dernierement que nous pourrions nous empecher de mourir, parce que (dit il) la consequence n'est pas bonne: mon pere, mon ayeul, mon bisayeul sont morts et tous les autres qu'on a vûs avant nous, donc nous mourrons aussi, car leur mort n'a point d'influence sur nous. Le mal est que nous leur ressemblons un peu trop en ce que les causes de leur mort subsistent aussi en nous. Car la ressemblance ne suffiroit pas pour tirer des consequences certaines sans la consideration des memes raisons.

En effect, il y a des Experiences qui reussissent une infinité de fois et ordinairement, et cependant on trouve dans des cas extraordinaires, qu'il y a des instances, où l'experience ne reussit pas. Par exemple, quand nous aurions eprouvé cent mille fois que le fer mis tout seul sur l'eau y va au fonds, nous ne sommes pas asseurés que cela doit tousjours aller ainsi, et sans recourir au miracle du prophete Elisée qui fit nager le fer, nous savons qu'on peut faire un pot de fer si creux qu'il surnage et qu'il peut même encor porter quelque charge considerable, comme sont les bateaux de cuivre et de fer blanc. Et même les sciences abstraites, comme la Geometrie, fournissent des cas, où ce qui arrive ordinairement, n'arrive plus, par exemple on trouve communement que si deux lignes droites ou courbes s'approchent continuellement, elles se rencontrent enfin, et bien des gens seront prests à jurer, que cela ne sauroit jamais manquer. Et cependant la Geometrie nous fournit des Lignes Courbes extraordinaires qu'on appelle Asymptotes pour cela, lesquelles prolongées à l'infini, s'approchent continuellement et ne se rencontrent point pourtant jamais.

Cette consideration fait encor connoistre qu'il y a une Lumiere née avec nous. Car puisque les sens et les inductions ne nous sauroient jamais apprendre des verités tout à fait universelles ny ce qui est absolument necessaire, mais seulement ce qui Est, et ce qui se trouve dans des exemples particuliers, et puisque nous connoissons cependant des verités universelles et necessaires des sciences, en quoy nous sommes privilegiés au dessus des bestes: il s'ensuit que nous avons tiré ces verités en partie de ce qui est en nous. Aussi peut-on y mener un enfant par des simples interrogations à la maniere de Socrate, sans luy rien dire et sans le rien faire experimenter là dessus, et même sans qu'il ait besoin de se servir des experiences qu'il a déja faites, mais qui ne luy sauroient jamais faire connoistre la necessité qu'il y reconnoist par la raison. Je demeure d'ac-

cord cependant que les sens externes nous sont necessaires pour penser, et que si nous n'en avions eu aucun, nous ne penserions pas. Mais ce qui est necessaire pour quelque chose n'en fait point l'essence pour cela. L'air nous est necessaire pour la vie, mais nostre vie est autre chose que l'air.

Cependant il faut avouer aussi qu'il y a quelque substance separée de la matiere et pour cela on n'a qu'à considerer qu'il y a une infinité de façons possibles que toute la Matiere auroit pû recevoir, au lieu de cette suite de variations qu'elle a effectivement receue, car il est clair par exemple que les étoiles pouvoient aller tout autrement, l'espace et la matiere estant indifferens à toute sorte de figures et mouvemens. Donc il faut que la Raison ou Cause determinante universelle qui fait que les choses sont et ont esté plustost ainsi qu'autrement, soit hors de la Matiere, puisque l'existence même de la matiere en depend et qu'on ne trouve point dans sa notion qu'elle porte son existence avec soy. Il faut donc qu'on cherche la raison des choses hors de la matiere. Et à cause de la connexion de toutes les parties de la nature, cette derniere raison des choses sera commune à toutes et universelle, et c'est ce qu'on appelle Dieu.

Et comme les Loix de la force dependent de quelques raisons merveilleuses de la metaphysique ou des notions intelligibles sans pouvoir estre expliquées par les seules notions materielles ou de la mathematique, qui sont de la jurisdiction de l'imagination et se reduisent à des raisons plus sublimes que la perception ne sauroit expliquer par la machine et la seule masse étendue, c'est à dire des notions passives de la grandeur et de l'impenetrabilité qu'on conçoit, et qu'il se trouve de l'action par tout comme même nous en experimentons en nous: on peut juger qu'il y a quelque chose d'immateriel encor partout dans les creatures et en nous particulierement, ou cette force ou cet effort est accompagné d'une perception assez distincte et même de cette Lumiere dont j'ay parlé cy dessus, qui nous fait ressembler en diminutif à la divinité tant par la connoissance de l'ordre que par l'ordonnance que nous avons donnée aux choses qui sont à nostre portée, à l'imitation de celle que Dieu donne à l'universel. Et c'est aussi en cela que consiste nostre vertu et perfection, comme nostre felicité consiste dans le plaisir que nous y prenons. Et c'est par là que nous acquerons pour ainsi dire droit de bourgeoisie dans cette cité dont Dieu est le monarque, où nous entrons heureusement en societé avec luy, si nous nous attachons à l'ordre ou au vray bien, c'est à dire à luy même. Or toute

substance immaterielle subsiste tousjours, car estant simple et sans parties, elle n'est point sujette à la dissolution.

Il faut même dire qu'elle subsistera tousjours d'une maniere conforme à l'ordre, tout estant si bien reglé comme on le remarque avec surprise toutes les fois qu'on decouvre quelque chose profonde dans les sciences qu'on a tout lieu de juger que ce que nous n'avons pas encor approfondi ne l'est pas moins, et qu'on trouveroit si on le pouvoit connoistre assés, que rien ne se sauroit souhaiter de mieux, de sorte que toutes nos plaintes viennent de nostre peu de connoissance, à peu prés comme les Roy Alphonse à qui nous devons des tables Astronomiques, trouvoit à redire au systeme du monde, faute de connoistre celuy de Copernic seul capable de faire juger sainement de la grandeur et de la beauté de l'ouvrage de Dieu. D'où il s'ensuit que nostre contentement consiste principalement dans cette connoissance de la perfection de la souveraine substance qui fait tout pour le mieux non seulement en general, mais encor en particulier, en sorte qu'il ne faut que vouloir y prendre part. Et se fier à sa bonté, sa sagesse et sa puissance est la foy que nous enseigne deja la raison ou la religion naturelle que Jesus Christ a encor enseignée luy même avec tant de force, en nous recommandant l'amour de Dieu sur toutes choses et la charité envers les autres pour l'imiter le mieux, et en nous asseurant reciproquement de sa grace et bonté infinie.

Quant à la seconde question, s'il y a des substances immaterielles, il faut s'expliquer auparavant. Jusqu'icy on a entendu par la matiere ce qui ne comprend que des notions purement passives et indifferentes, savoir l'étendue et l'impenetrabilité qui ont besoin d'estre determinées par autre chose à quelque forme ou action. Ainsi quand on dit qu'il y a des substances immaterielles, on veut dire par là, qu'il y a des substances qui renferment d'autres notions, savoir la perception et le principe de l'action ou du changement, qu'on ne sauroit expliquer ny par l'étendue ny par l'impenetrabilité. Ces estres, quand ils ont du sentiment, sont appellés des Ames, et quand ils sont capables de Raison, on les appelle des Esprits. Ainsi si quelqu'un dit que la force et la perception sont essentielles à la matiere, il prend la matiere pour la substance corporelle accomplie qui comprend la forme avec la matiere, l'ame avec le ... de sorte qu'il y a des ames par tout, ce qui pourroit estre veritable et ne seroit point contraire à la des substances immaterielles. Car on ne veut point que

ces ames soyent hors de la matiere, mais seulement qu'elles sont quelque chose de plus que la matiere, et ne sont point produites ny detruites par les changemens que la matiere souffre ny sujettes à la dissolution, puisqu'elles ne sont point composées de parties.

1.

Leibniz an die Königin Sophie Charlotte von Preußen.

Lettre touchant ce qui est independant des Sens et de la Matiere.

Madame.

La lettre qu'on a écrite autresfois de Paris à Osnabruc et que j'ay lûe dernierement par Vostre ordre à Hanovre, m'a paru veritablement ingenieuse et belle. Et comme elle traite ces deux questions importantes: s'il y a quelque chose dans nos pensées qui ne vienne point des sens; et s'il y a quelque chose dans la nature qui ne soit point materiel, sur lesquelles je temoignay de ne pas estre tout à fait du sentiment de l'auteur de la lettre, je souhaiterois de me pouvoir expliquer avec le même agrement que luy pour obeir aux ordres et pour satisfaire à la curiosité de V. M.

Nous nous servons des sens externes comme un aveugle de son baston, suivant la comparaison d'un ancien, et ils nous font connoistre leur objets particuliers qui sont les couleurs, les sons, les odeurs, les saveurs et les qualités de l'attouchement. Mais ils ne nous font point connoistre ce que c'est que ces qualités sensibiles, ny en quoy elles consistent. Par exemple, si le rouge est un tournoyement de certains petits globes qu'on pretend faire la humiere; si la chaleur est un tourbillon d'une poussiere tres subtile; si le son se fait dans l'air comme les cercles dans l'eau, quand on y jette quelque pierre, comme pretendent quelques philosophes: c'est ce que nous ne voyons pas, et même nous ne saurions pas comprendre, comment ce tournoyement, ces tourbillons, et ces cercles, quand ils seroient veritables, feroient justement ces perceptions que nous avons du rouge, du chaud, du bruit. Ainsi on peut dire que les qualités sensibles sont en effect des qualités occultes, et qu'il faut bien qu'il y en ait d'autres plus manifestes, qui les pourroient rendre

explicables. Et bien loin que nous entendions les seules choses sensibles, c'est justement ce que nous entendons le moins. Et quoyqu'elles nous soyent familieres, nous ne les comprenons pas mieux pour cela, comme un pilote n'entend pas mieux qu'un autre la nature de l'aiguille aimantée qui se tourne vers le Nord, quoyqu'il l'ait tousjours devant les yeux dans le compas, et que pour cela il ne l'admire plus gueres.

Je ne nie point qu'on n'ait fait beaucoup de decouvertes sur la nature de ces qualités occultes, comme par exemple nous savons par quelle maniere de refraction se font le bleu et le jaune, et que ces deux couleurs mêlées font du verd. Mais nous ne saurions encor comprendre pour cela, comment la perception que nous avons de ces trois couleurs, resulte de ces causes. Aussi n'avons nous pas même des definitions nominales de telles qualités, pour en expliquer les termes. Le but des definitions nominales est de donner des marques suffisantes, par lesquelles on puisse reconnoistre les choses; par exemple les Essayeurs ont des marques par lesquelles ils discernent l'or de tout autre metal, et quand un homme n'auroit jamais vû de l'or, on pourroit luy enseigner ces marques pour le reconnoistre sans faute, quand il le rencontreroit un jour. Mais il n'en est pas de même de ces qualités sensibles, et l'on ne sauroit donner par exemple des marques pour reconnoistre le bleu, quand on ne l'auroit point veu. De sorte que le bleu est sa marque à soy même, et pour qu'un homme sache ce que c'est que le bleu, il faut necessairement le luy monstrer.

C'est pour cette raison qu'on a coustume de dire que les *notions* de ces qualités sont *claires*, car elles servent à les reconnoistre; mais que ces mêmes notions ne sont point *distinctes*, parce qu'on ne sauroit distinguer ny developper ce qu'elles comprennent. C'est un *je ne say quoy*, dont on s'apperçoit, mais dont on ne sauroit rendre compte. Au lieu qu'on peut faire entendre à un autre ce que c'est qu'une chose dont on a quelque description ou definition nominale, quand même on n'auroit pas cette chose à la main pour la luy monstrer. Cependant il faut rendre cette justice aux sens qu'outre ces qualités occultes, ils nous font connoistre d'autres qualités plus manifestes, et qui fournissent des notions plus distinctes. Et ce sont celles qu'on attribue au *sens commun*, parce qu'il n'y a point de sens externe auquel elles soyent particulierement attachées et propres. Et c'est là qu'on peut donner les definitions

des termes ou mots qu'on employe. Telle est l'idée des nombres, qui se trouve egalement dans les sons, couleurs, et attouchemens. C'est ainsi que nous nous appercevons aussi des Figures qui sont communes aux couleurs et aux attouchemens, mais que nous ne remarquons pas dans les sons. Quoyqu'il soit vray que, pour concevoir distinctement les nombres et les figures mêmes, et pour en former des sciences, il faut venir à quelque chose que les sens ne sauroient fournir, et que l'entendement adjoute aux sens.

Comme donc nostre ame compare (par exemple) les nombres et les figures qui sont dans les couleurs, avec les nombres et les figures qui se trouvent par l'attouchement, il faut bien qu'il y ait un sens interne, où les perceptions de ces differens sens externes se trouvent reunies. C'est ce qu'on appelle l'imagination, laquelle comprend à la fois les notions des sens particuliers, qui sont claires mais confuses, et les notions du sens commun, qui sont claires et distinctes. Et ces idées claires et distinctes qui sont sujettes à l'imagination, sont les objets des sciences mathematiques, savoir de l'Arithmetique et de la Geometrie, qui sont des sciences mathematiques pures, et de l'application de ces sciences à la nature, qui font les mathematiques mixtes. On voit aussi que les qualités sensibles particulieres ne sont susceptibles d'explications et de raisonnemens, qu'en tant qu'elles renferment ce qui est commun aux objets de plusieurs sens exterieurs, et appartient au sens interne. Car ceux qui tachent d'expliquer distinctement les qualités sensibles, ont tousjours recours aux idées de mathematique, et ces idées renferment tousjours la grandeur ou la multitude des parties. Il est vray que les sciences mathematiques ne seroient point demonstratives, et consisteroient dans une simple induction ou observation, qui ne nous asseureroit jamais d'une parfaite generalité des verités qui s'y trouvent, si quelque chose de plus haut, et que l'intelligence seule peut fournir, ne venoit au secours de l'imagination et des sens.

Il y a donc encor des objets d'une autre nature, qui ne sont point du tout compris dans ce qu'on remarque dans les objets des sens en particulier ou en commun, et qui par consequent ne sont point non plus des objets de l'imagination. Ainsi outre le sensible et l'imaginable, il y a ce qui n'est qu'intelligible, comme estant l'objet du seul entendement, et tel est l'objet de ma pensée, quand je pense à moy même.

Cette pensée de moy, qui m'apperçois des objets sensibles, et de ma propre action qui en resulte, adjoute quelque chose aux objets des sens. Penser à quelque couleur et considerer qu'on y pense, ce sont deux pensées tres differentes, autant que la couleur même differe de moy qui y pense. Et comme je conçois que d'autres Estres peuvent aussi avoir le droit de dire moy, ou qu'on pourroit le dire pour eux, c'est par là que je conçois ce qu'on appelle la substance en general, et c'est aussi la consideration de moy même, qui me fournit d'autres notions de metaphysique, comme de cause, effect, action, similitude etc., et même celles de la Logique et de la Morale. Ainsi on peut dire qu'il n'y a rien dans l'entendement, qui ne soit venu des sens, excepté l'entendement même, ou celuy qui entend.

Il y a donc trois rangs de notions: les sensibles seulement, qui sont les objets affectés à chaque sens en particulier, les sensibles et intelligibles à la fois, qui appartiennent au sens commun, et les intelligibles seulement, qui sont propres à l'entendement. Les premieres et les secondes ensemble sont imaginables, mais les troisiemes sont au dessus de l'imagination. Les secondes et les troisiemes sont intelligibles et distinctes; mais les premieres sont confuses, quoyqu'elles soyent claires ou reconnoissables.

L'Estre même et la Verité ne s'apprend pas tout à fait par les sens. Car il ne seroit point impossible qu'une Creature eût des songes longs et reglés, et ressemblans à nostre vie, de sorte que tout ce qu'elle croiroit appercevoir par les sens, ne seroient que de pures apparences. Il faut donc quelque chose au delà des sens, qui distingue le vray de l'apparent. Mais la verité des sciences demonstratives est exemple de ces doutes, et doit servir même à juger de la verité des choses sensibles. Car comme d'habiles philosophes anciens et modernes ont déja bien remarqué: quand tout ce que je croirois voir, ne seroit qu'un songe, il seroit tousjours vray que moy qui pense en songeant, serois quelque chose, et penserois effectivement en bien des façons, dont il faudra tousjours qu'il y ait quelque raison.

Ainsi ce que les anciens Platoniciens ont remarqué, est tres vray et tres digne d'estre consideré, que l'Existence des choses intelligibles et particulierement de ce Moy qui pense et qu'on appelle l'esprit ou l'ame, est incomparablement plus asseurée que l'existence des choses sensibles;

et qu'ainsi il ne seroit point impossible, en parlant dans la rigueur metaphysique, qu'il n'y auroit au fonds que ces substances intelligibles, et que les choses sensibles ne seroient que des apparences. Au lieu que nostre peu d'attention fait [prendre les choses sensibles pour seules veritables. Il est bon aussi de remarquer que, si je trouvois quelque verité demonstrative, mathematique ou autre, en songeant (comme cela se peut en effect), elle seroit tout aussi certaine que si je veillois. Ce qui fait voir combien la verité intelligible est independante de la verité ou de l'existence hors de nous des choses sensibles et materielles.

Cette conception de l'Estre et de la Verité se trouve donc dans ce Moy, et dans l'Entendement plustost que dans les sens externes et dans la perception des objets exterieurs.

On y trouve aussi ce que c'est qu'affirmer, nier, douter, vouloir, agir. Mais surtout on y trouve la force des consequences du raisonnement, qui sont une partie de ce qu'on appelle la lumiere naturelle. Par exemple de cette premise que nul sage est vitieux, on peut, en renversant les termes, tirer cette conclusion que nul vitieux est sage. Au lieu que de cette premise que tout sage est louable, on ne peut point conclure, en renversant, que tout louable est sage, mais seulement que quelque louable est sage. Quoyqu'on puisse tousjours renverser les propositions particulieres affirmatives, par exemple, si quelque sage est riche, il faut bien aussi que quelque riche soit sage, ce qui n'a point lieu dans les particulieres negatives. Par exemple on peut dire qu'il y a des charitables qui ne sont point justes, ce qui arrive quand la charité n'est pas assez reglée; mais on n'en peut point inferer qu'il y a des justes qui ne sont point charitables; car dans la justice est comprise en même temps la charité et la regle de la raison.

C'est par cette Lumiere naturelle que l'on reconnoist aussi les Axiomes de Mathematique; par exemple que, si de deux choses égales on retranche la même quantité, les choses qui restent sont egales; item que si dans une balance tout est egal de part et d'autre, rien ne panchera, ce qu'on prevoit bien sans l'avoir jamais experimenté. Et c'est sur de tels fondemens qu'on établit l'Arithmetique, la Geometrie, la Mechanique et les autres sciences demonstratives, où à la verité les sens sont bien necessaires pour avoir certaines idées des choses sensibles, et les experiences sont necessaires pour établir certains faits, et même utiles pour

verifier les raisonnemens comme par une maniere d'epreuve. Mais la force des demonstrations depend des notions et verités intelligibles, seules capables de nous faire juger de ce qui est necessaire, et même capables, dans les Sciences conjecturales, de determiner demonstrativement le degré de la probabilité sur certaines suppositions données, pour choisir raisonnablement entre les apparences opposées, celle qui est la plus grande. Quoyque cette partie de l'art de raisonner n'ait pas encor esté aussi cultivée qu'elle le devroit estre.

Mais pour revenir aux Verités necessaires, il est generalement vray, que nous ne les connoissons que par cette Lumiere naturelle, et nullement par les experiences des Sens. Car les Sens peuvent bien faire connoistre en quelque façon, ce qui est, mais ils ne sauroient faire connoistre ce qui doit estre ou ne sauroit estre autrement.

Par exemple, quoyque nous ayons éprouvé une infinité de fois, que tout corps massif va vers le centre de la terre, et ne se soutient point dans l'air, nous ne sommes point asseurés que cela est necessaire, tandis que nous n'en comprenons la raison. Ainsi nous ne saurions asseurer là dessus que la même chose arriveroit dans un air plus elevé à cent ou plus de lieues au dessus de nous, et il y a des philosophes qui s'imaginent que la terre est un aimant, et comme l'aimant ordinaire n'attire point l'aiguille un peu éloignée de luy, ils croyent que la force attractive de la terre ne va pas fort loin non plus. Je ne dis point qu'ils ayent raison, mais c'est pour dire qu'on ne peut pas aller bien seurement au delà des experiences qu'on a faites, quand on n'est pas aidé par la raison.

C'est pour cela que les Geometres ont tousjours jugé que ce qui ne se prouve que par induction ou par les exemples en Geometrie ou en Arithmetique, n'est jamais parfaitement prouvé. Par exemple, l'experience nous apprend que les nombres impairs adjoutés ensemble continuellement par ordre, produisent par ordre les nombres quarrés, c'est à dire qui viennent en multipliant un nombre par soy même. Ainsi 1 et 3 fait 4, c'est à dire 2 fois 2, et 1 et 3 et 5 fait 9, c'est à dire 3 fois 3. Et 1 et 3 et 5 et 7 fait 16, c'est à dire 4 fois 4. Et 1 et 3 et 5 et 7 et 9 fait 25, c'est à dire 5 fois 5. Et ainsi de suite.

1	1	1	1
3	3	3	3
4	5	5	5
	9	7	7
		16	9
			25
2	3	4	5
×	×	×	×
2	3	4	5
4	9	16	25

Cependant quand on l'auroit experimenté cent mille

fois, en continuant le calcul bien loin, on peut bien juger raisonnablement que cela reussira tousjours; mais on n'en a point pour cela de certitude absolue, à moins qu'on n'en apprenne la raison demonstrative, que les Mathematiciens ont trouvée il y a longtemps. Et c'est sur ce fondement de l'incertitude des inductions, mais un peu trop poussé, qu'un Anglois a voulu soutenir dernierement, que nous pourrions nous empêcher de mourir. Parce que (dit il) la consequence n'est pas bonne, mon pere, mon ayeul, et mon bisayeul sont morts et tous les autres qu'on a vûs avant nous: donc nous mourrons aussi. Car leur mort n'a point d'influence sur nous. Le mal est que nous leur ressemblons un peu trop, en ce que les causes de leur mort subsistent aussi en nous. Car la ressemblance ne suffiroit pas pour tirer des consequences certaines, sans la consideration des mêmes raisons.

En effect il y a des Experiences qui reussissent une infinité de fois, et ordinairement, et cependant on trouve dans quelques cas extraordinaires, qu'il y a des instances où l'experience ne reussit pas. Par exemple, quand nous aurions éprouvé cent mille fois que le fer, mis tout seul sur l'eau, y va au fond, nous ne sommes pas asseurés que cela doit tousjours aller ainsi. Et sans recourir au miracle du Prophete Elisée qui fit nager le fer, nous savons qu'on peut faire un pot de fer si creux, qu'il surnage, et qu'il peut même porter encor quelque charge considerable, comme font les bateaux de cuivre et de fer blanc. Et même les Sciences abstraites comme la Geometrie, fournissent des cas, où ce qui arrive ordinairement, n'arrive plus. Par exemple, on trouve ordinairement que deux lignes qui s'approchent continuellement, se rencontrent enfin, et bien des gens seront prests à jurer que cela ne sauroit jamais manquer. Et cependant la Geometrie nous fournit des lignes extraordinaires, qu'on appelle Asymptotes pour cela, lesquelles prolongées à l'infini, s'approchent continuellement, et ne se rencontrent pourtant jamais.

Cette consideration fait encor connoistre qu'il y a une Lumiere née avec nous. Car puisque les sens et les inductions ne nous sauroient jamais apprendre des verités tout à fait universelles, ny ce qui est absolument necessaire, mais seulement ce qui est, et ce qui se trouve dans des exemples particuliers, et puisque nous connoissons cependant des verités necessaires et universelles des sciences, en quoy nous sommes privilegiés au dessus des bestes: il s'ensuit que nous avons tiré ces veri-

tés en partie de ce qui est en nous. Ainsi peut-on y mener un enfant par des simples interrogations à la maniere de Socrate, sans luy rien dire, et sans le rien faire experimenter sur la verité de ce qu'on luy demande. Et cela se pourroit practiquer fort aisement dans les nombres, et autres matieres approchantes.

Je demeure cependant d'accord, que dans le present estat, les Sens externes nous sont necessaires pour penser, et que, si nous n'en avions eu aucun, nous ne penserions pas. Mais ce qui est necessaire pour quelque chose, n'en fait point l'essence pour cela. L'air nous est necessaire pour la vie, mais nostre vie est autre chose que l'air. Les sens nous fournissent de la matiere pour le raisonnement, et nous n'avons jamais des pensées si abstraites, que quelque chose de sensible ne s'y mêle; mais le raisonnement demande encor autre chose que ce qui est sensible.

Quant à la seconde question, s'il y a des substances immaterielles, pour la resoudre il faut s'expliquer auparavant. Jusqu'icy on a entendu par la matiere ce qui ne comprend que des Notions purement passives et indifferentes, savoir l'étendue et l'impenetrabilité, qui ont besoin d'estre determinées par autre chose à quelque forme ou action. Ainsi quand on dit qu'il y a des substances immaterielles, on veut dire par là qu'il y a des substances qui renferment d'autres notions, savoir la perception et le principe de l'action ou du changement, qu'on ne sauroit expliquer ny par l'étendue ny par l'impenetrabilité. Ces Estres, quand ils ont du sentiment, sont appellés des Ames, et quand ils sont capables de raison, on les appelle des Esprits. Ainsi, si quelcun dit que la Force et la perception sont essentielles à la matiere, il prend la matiere pour la substance corporelle accomplie, qui comprend la forme et la matiere, ou l'ame avec les organes. C'est comme s'il disoit qu'il y a des ames partout. Ce qui pourroit estre veritable, et ne seroit point contraire à la doctrine des substances immaterielles. Car on ne veut point que ces ames soyent hors de la matiere, mais seulement qu'elles sont quelque chose de plus que la matiere, et ne sont point produites ny détruites par les changemens que la matiere souffre, ny sujettes à la dissolution, puisqu'elles ne sont point composées de parties.

Cependant il faut avouer aussi qu'il y a quelque substance separée de la matiere. Et pour cela on n'a qu'à considerer qu'il y a une infinité de façons possibles, que toute la matiere auroit pû recevoir

au lieu de cette suite de variations, qu'elle a effectivement receue. Car il est clair, par exemple, que les étoiles pouvoient aller tout autrement, l'espace et la matiere estant indifferens à toute sorte de mouvemens et figures.

Donc il faut que la raison ou cause determinante universelle qui fait que les choses sont, et ont esté plustost ainsi qu'autrement, soit hors de la matiere. Et même l'existence de la matiere en depend, puisqu'on ne trouve point dans sa notion, qu'elle porte la raison de son existence avec soy.

Or cette derniere raison des choses, qui est commune à toutes et universelle, à cause de la connexion de toutes les parties de la nature, est ce qu'on appelle Dieu, qui doit estre necessairement une substance infinie et absolument parfaite. J'ay du panchant à croire que toutes les substances immaterielles finies (mêmes les Genies ou Anges selon l'opinion des anciens peres de l'Eglise) sont jointes à des Organes, et accompagnent la matiere, et même que des Ames ou Formes actives s'y trouvent partout. Et la matiere pour constituer une substance accomplie, ne sauroit s'en passer, puisqu'on y trouve partout de la force et de l'action, et que les loix de la force dependent de quelques raisons merveilleuses de la metaphysique ou des notions intelligibles, sans pouvoir estre expliquées par les seules notions materielles ou de la mathematique, ou qui soyent de la jurisdiction de l'imagination.

La perception aussi ne sauroit estre expliquée par quelque machine que ce soit. On peut donc juger qu'il y a quelque chose d'immateriel encor partout dans ces creatures, et en nous particulierement, où cette force est accompagnée d'une perception assez distincte, et même de cette lumiere dont j'ay parlé cy dessus, qui nous fait ressembler en diminutif à la Divinité, tant par la connoissance de l'ordre, que par l'ordonnance que nous savons donner nous mêmes aux choses qui sont à nostre portée, à l'imitation de celle que Dieu donne à l'univers, et c'est aussi en cela que consiste nostre vertu et perfection, comme nostre felicité consiste dans le plaisir que nous y prenons.

Et puisque toutes les fois que nous penetrons dans le fond de quelques choses, nous y trouvons le plus bel ordre qui se puisse souhaiter, au delà même de ce qu'on s'en figuroit, comme savent tous ceux qui ont approfondi les Sciences, on peut juger qu'il en est de même en tout le reste, et que non seulement les substances immaterielles subsistent tous-

jours, mais aussi que leur vies, progrés et changemens sont reglés pour aller à un certain but, ou plustost pour y approcher de plus en plus, comme font les Asymptotes. Et quoyqu'on recule quelques fois, comme les lignes qui ont des rebroussements, l'avancement ne laisse pas de prevaloir enfin et de gagner.

La lumiere naturelle de la raison ne suffit pas pour en connoistre le détail, et nos experiences sont encor trop bornées pour entrevoir les loix de cet ordre. La lumiere revelée nous guide en attendant par la foy, mais il y a lieu de juger que dans la suite des temps on en connoistra d'avantage par l'experience même, et qu'il y a des esprits qui en connoissent déja plus que nous.

Cependant les philosophes et les poëtes, faute de cela, se sont jettés dans les fictions de la Metempsychose ou des champs Elysés, pour donner quelques idées dont le populaire puisse estre frappé. Mais la consideration de la perfection des choses ou (ce qui est le même) de la souveraine puissance, sagesse et bonté de Dieu, qui fait tout pour le mieux, c'est à dire dans le plus grand ordre, suffit pour rendre contents tous ceux qui sont raisonnables, et pour faire croire que le contentement doit estre plus grand, à mesure qu'on est plus disposé à suivre l'ordre ou la raison.

Beilage.

Toland an die Königin Sophie Charlotte.

Madame.

J'ay lû et relû avec beaucoup d'attention la lettre que Votre Majesté m'a fait la grace de me communiquer, touchant l'origine de nos idées. On y reconnoist partout une main de maistre, et si l'on n'y rencontre pas cette evidence qui enleve d'abord le consentement, c'est la faute de la matiere et non celle de l'auteur.

1. Cette question a depuis longtems exercé d'excellens Philosophes, et dont je pourrois bien dire sans prophaner, ce que Jean-Baptiste disoit de nostre Seigneur, que je ne suis pas digne de delier la courroye de leurs souliers. Cependant pour répondre autant que j'en suis capable à l'honneur que me fait V. M. de vouloir que j'explique là dessus mes pensées ou plustost mes conjectures, je commenceray d'abord par poser l'état de la question, et cela precisement dans les mêmes termes que la lettre.

2. Il s'agit donc de sçavoir: s'il y a quelque chose dans nos pensées, qui ne vienne point des sens. C'est là l'état de la question, et je

ne veux point la perdre de veue, de peur qu'il ne m'arrive de prendre le change, comme cela peut arriver d'une maniere imperceptible dans les questions abstraites, et comme en effect je me suis enfin apperceu que le sçavant auteur de la lettre avoit insensiblement pris le change et me l'auroit donné, si je n'y avois pas bien fait attention.

Pour le faire voir, je reduiray à trois choses tous les raisonnemens de la lettre, sur la question dont il s'agit. La premiere c'est que c'est par les sens que nous découvrons les choses du dehors. La seconde c'est que nous avons le pouvoir de raisonner en une infinité de manieres sur les découvertes que nous faisons par le moyen de nos sens. Et la troisieme c'est que nos raisonnemens sont quelque chose de different des choses mêmes dont nous raisonnons. Il n'y a rien à mon avis dans la lettre, qui ne se puisse réduire à ces trois propositions. Elles sont incontestables toutes trois, mais ou je me trompe beaucoup, ou il n'y a aucune qui touche la question, ny dont on puisse legitimement tirer cette conclusion: donc il y a quelque chose dans nos pensées qui ne vient pas de nos sens.

3. Il ne s'agit pas de sçavoir si pour penser et pour raisonner, nous avons besoin de quelque autre chose que des choses sensibles. Tout le monde sçait bien qu'il faut une faculté sur laquelle les choses sensibles agissent, de quelque nature que soit cette faculté. Car ce n'est pas là non plus la question. Mais il s'agit de sçavoir, s'il y a d'autres choses que les choses sensibles qui determinent cette faculté à agir, *si elle a d'autres materiaux de ses raisonnemens*, et si, lors même qu'elle raisonne sur les choses les plus degagées du corps, comme sur Dieu par exemple, ce ne sont pas les sens qui luy en ont fait l'ouverture. On sçait bien que pour bâtir une maison il faut autre chose qu'une place, que de la pierre, du bois, de la chaux, du sable, du fer, de l'ardoise, et autres semblables materiaux; car il faut un Architecte qui fasse un plan et qui suive les regles de l'Architecture. Mais qui ne voit pas que, s'il n'y eût jamais eu ny bois, ny pierre, ny chaux, ny sable, ny ardoise, ny materiaux, en un mot, ny place pour bâtir, qui ne voit pas, dis-je, que et les architectes, considerés comme architectes, et les regles de l'architecture et les maisons, n'auroient esté que de purs neants? C'est à peu pres la même chose icy. Je sçay bien que les raisonnemens que je fais sur les qualités sensibles comme sur le jaune, ou sur le rouge, sur le doux, ou sur l'amer, sur une bonne ou sur une mauvaise odeur, sur le son d'une cloche on sur celuy d'un violon, sur une figure ronde ou quarée, sont differens de toutes ces choses-là. Mais *la question est, si jamais j'aurois pû faire aucune sorte de raisonnement*, supposé qu'il n'y eût jamais eu ny jaune, ny rouge, ny doux, ny amer, ny bonne ny mauvaise odeur, ny son rude ou agreable, ny rond, ny quarré, ny autre pareille chose, ou ce qui revient au même but, *si, y ayant de toutes ces choses là, j'étois venu au monde privé de tous les sens.*

4. Il n'y a que deux voyes pour s'eclaircir là-dessus: l'une est d'examiner quelle est la nature de cette faculté que nous avons de raisonner sur les choses sensibles, si elle est capable de se determiner d'elle-même, et sans aucune cause exterieure, en un mot, d'agir toute seule ou non. L'autre voye de s'eclaircir là-dessus c'est l'experience, c'est de bien considerer ce qui se passe en nous, quand nous pensons à quelque chose que ce soit, ce qui est cause que nous pensons, et ce qui est cause que nous ne pensons plus.

5. La premiere de ces voyes, qui consiste à examiner la nature de l'ame en elle-même, est entierement impracticable, et la raison en est bien claire. C'est que ce que nous appellons l'ame, est un je ne sçay quoy qui ne tombe point sous nos sens, qui sont, si non les seules — puisque la question n'est pas encore decidée — au moins les plus ordinaires sources de nos connoissances. Un des plus habiles philosophes de nos jours et celuy en même tems qui a esté le plus persuadé que l'ame pense independamment des sens, puisqu'il a mis son essence dans la pensée, a pourtant avoué que nous ne la connoissons point par idée, mais par conscience ou sentiment interieur, c'est à dire confusement, et c'est de là même que je tire une preuve à mon gré, bien forte du sentiment opposé à la lettre sur laquelle j'écris: car si nous étions capables de quelque connoissance qui fût independante des sens, ce seroit asseurement de la connoissance de notre ame, puisque rien ne nous est plus intime qu'elle, et que toutes les fois qu'elle se recueilleroit en elle-même, et qu'elle voudroit prendre congé des choses sensibles, elle se connoistroit parfaitement et se verroit elle-même d'une vue d'autant plus claire qu'elle se verroit sans aucune entremise. Car je vous prie de vous arrester un moment sur ce prodige, c'est que parmy mille millions de pensées d'un être dont l'essence est de penser, et qui depuis sa creation n'a fait autre chose que se rouler dans ses pensées, comme le soleil tourne autour de son centre, il n'y en ait jamais eu aucune qui luy ait fait connoistre sa propre nature. Ce qui est si veritable que, pour expliquer la nature de l'ame, Descartes luy-même a esté obligé d'avoir recours au corps, et n'a pû connoistre son ame, toute Cartesienne qu'elle étoit, que par le moyen des sens et des choses sensibles. Car toute sa demonstration sur la nature de l'ame consiste en ce que n'ayant rien trouvé dans les proprietés du corps, dans les figures, ny dans les mouvements dont il est susceptible, qui eût le moindre rapport à la pensée, il a conclu que l'ame n'étoit pas corporelle. Je n'examine pas à present, si cette consequence est juste, ou si elle ne l'est pas, parce que je ne veux pas sortir de mon sujet. J'en tire seulement cette consequence, c'est qu'on ne connoist point l'ame par elle-même, mais seulement par le corps, et par consequent par les sens et les choses sensibles.

6. Cette voye de décider la question a priori, c'est à dire par la consideration de l'ame même, étant donc entierement desesperée, comme je crois que tout le monde en conviendra, il faut necessairement avoir recours à l'autre

voye, c'est l'experience. Or elle nous convaincra avec une telle evidence que nous ne connoissons rien que par le moyen des sens et des choses sensibles, que le seul embarras est de choisir parmy le grand nombre des preuves qu'elle nous fournit.

Déja on sçait que nous n'acquerons nos connoissances que par degrés, que nos idées se multiplient, que notre force de raisonner s'étend et s'augmente, à mesure que nous connoissons plus de choses au dehors, que nous voyons plus de monde, que nous frequentons des hommes de plusieurs caracteres et de plusieurs pays, en un mot, à mesure que tous nos sens acquierent une plus grande experience sur tous leurs objets.

7. Un enfant n'a que fort peu d'idées, parce qu'il n'a experimenté que peu de choses, et l'on voit que la force de son raisonnement suit à peu pres celle de son corps et de ses organes. Cest en vain que l'on répondroit que cela arrive en vertu des loix de l'union de l'ame et du corps, et de la dependance où l'un est de l'autre pendant cette vie. Car ce seroit supposer ce qui est en question, sçavoir que l'ame et le corps sont deux substances, qui viennent par deux chemins, l'un par la voye de la nature, l'autre par la volonté de quelque puissance à qui il plait de les joindre ensemble sous de certaines conditions, et par de certaines loix. Mais comme on n'a point de preuves naturelles de cette supposition, on a lieu de conclure de ces progrés communs de l'ame et du corps, que c'est par le corps, et par les choses corporelles, que l'ame est ce qu'elle est, qu'elle pense ce qu'elle pense, et qu'elle fait tout ce qu'elle fait. Certes s'il y avoit en nous quelque pensée independante des choses sensibles et du ministere des sens, un enfant seroit susceptible de cette pensée là comme un homme, et peutêtre mieux qu'un homme, parce que le grand nombre des choses sensibles avec lesquelles ce dernier est obligé d'avoir commerce, le distrait des pensées spirituelles, et des objets purement intelligibles. Un paysan tout de même a pour l'ordinaire moins d'esprit et de raisonnement que les gens elevés dans les villes et dans les cours, parce qu'il est renfermé dans une fort petite sphere, qu'il a moins de monde, moins d'instruction, en un mot, moins de cette education qui ne s'acquiert que par les sens.

Et pour monter par degré jusqu'au haut periode du raisonnement humain, je soutiens que le plus grand genie et le plus sçavant homme du monde, eût-il signalé son esprit par des ouvrages dignes de l'immortalité, ne sçauroit rappeler en luy l'histoire de ses connoissances et de ses raisonnemens, sans en rendre hommage à ses sens, et aux objets qu'il a receus par leur ministere. Je sçay bien, comme je l'ay déja dit, que tous les raisonnemens qu'il fait sur les choses sensibles, les principes qu'elles luy fournissent, les consequences qu'il en tire, les systemes qu'il bâtit dessus, sont differens des choses sensibles mêmes; mais encore une fois je soutiens que, sans les choses sensibles, tout raisonnement,

tout principe, toute consequence, tout systeme auroit esté un pur néant à son égard.

8. Enfin pour achever ce denombrement, on ne sçauroit bien comprendre ce que c'est qu'un mort, que par l'idée d'un homme qui n'a plus aucun sens, et pour peu qu'on y fasse serieusement reflexion, on trouvera que la privation de tous les sens, de quelle maniere qu'elle arrive, est la seule separation de l'ame et du corps, et l'entiere extinction du moy. D'où je conclus que, bien loin qu'il y n'ait rien dans nos pensées qui ne vienne de nos sens, et que le moy soit de ce nombre comme le pretend la lettre, au contraire le moy n'est autre chose que le resultat de l'impression que font les choses sensibles sur le cerveau. Et cette impression a des degrés infiniment divers, qui ne se connoissent bien que par l'experience. Il y a des cerveaux où l'impression des choses sensibles ne pourroit pas produire autre chose que le sentiment, comme dans le cerveau des insectes. En d'autres elle produit un degré de discernement propre à la conservation de l'être animal, comme on voit dans les bestes. En d'autres cette même impression des choses sensibles produit un certain nombre de connoissances qui, étant cultivées, font des êtres raisonnables et capables de societé. Enfin il y a des cerveaux privilegiés, en qui cette même impression produit les admirables effects dont on parle si bien dans la lettre.

9. Ainsi les choses sensibles et ce que produit leur action ne sont pas à la verité la même chose, parce que la cause et l'effect sont tousjours des choses differentes, mais c'est aussi à mon avis tout ce qu'on y peut mettre de difference, à moins qu'on ne veuille dire plus qu'on ne sçait, tout de même que le feu qu'on fait avec du bois est different du bois, quoyque s'il n'y avoit ny bois, ny matiere combustible, il n'y auroit point de feu, ou comme quand on fait sortir des etincelles de deux cailloux, mais si l'on n'avoit point battu les cailloux, il n'y auroit point eu d'etincelles.

10. Je suppose qu'il tombe du ciel un homme organisé comme nous sommes, et qu'en arrivant, il se fasse une obstruction generale dans tous ses sens, avant qu'il ait pû prendre langue dans le pays des choses sensibles. En ce cas on sera le moy. Je soupçonne beaucoup qu'il n'y aura point de moy, parce que la source du moy a esté touchée, avant qu'ait pû se faire l'entreveue du cerveau et des choses sensibles, d'où resulte le moy. Tournons la chose autrement. Puisqu'il y a des Philosophes qui supposent le vuide, je puis bien le supposer aussi. Supposons donc que ce même homme ayant tous les sens bien ouverts, et les organes bien disposés, se trouve d'abord dans le vuide, où il n'y a rien de sensible, ce sera bien une figure, mais ce ne sera pas un homme. Il n'y aura point là de moy, puisque selon l'experience de tous les siecles, il n'y en peut avoir que par la correspondance que nos sens entretiennent entre le cerveau et les choses sensibles.

11. Après ce que je viens de dire, je ne crois pas qu'il soit besoin

d'entrer dans le detail de ces operations de l'entendement, où le sçavant auteur de la lettre croit que les sens n'ont point de part, puisque j'ay fait voir autant que l'on peut voir dans une chose si obscure, que sans les sens non seulement l'entendement n'est capable d'aucune operation, mais que même il n'y a point d'entendement. Il y a seulement deux ou trois choses à la fin de la premiere partie de la lettre qui meritent encore quelque reflexion. L'être même et la verité, dit l'auteur de la lettre, ne s'apprend pas tout à fait par les sens, car il ne seroit pas impossible, continue-t-il, qu'une creature eût des songes longs et reglés et ressemblants à notre vie, de sorte que tout ce qu'elle croiroit appercevoir par les sens, ne seroient que de pures apparences. Il faut donc, conclut-il de là, quelque chose au delà des sens, qui distingue le vray de l'apparent. A cela on peut répondre: 1. qu'un homme qui n'auroit jamais eu aucun sens, ne songeroit à rien, en dormant non plus qu'en veillant, et que, quand nous songeons, c'est que le magazin des idées est déja rempli, des materiaux sont dans le cerveau, où les objets sensibles qu'on a veus au dehors, se rassemblent en petit. Ainsi il n'arrive jamais à personne de songer à de pures apparences, l'original du songe est necessairement ou a esté quelque part, quoyque ce ne soit pas dans le même ordre, ou plustost dans le même desordre, que dans le cerveau d'un homme qui songe. Car soit en veillant, soit en dormant, entre les choses impossibles il n'y en a peutêtre pas qui le soit d'avantage, que d'avoir l'idée de quelque chose qui ne soit pas, ou qui n'ait pas esté, ce qui soit dit en passant contre les idées eternelles de Platon et des Platoniciens, à moins qu'on n'admette aussi des realités eternelles.

Je dis que dans ces occasions c'est aussi par le moyen des sens qu'on distingue le vray de l'apparent. Car lorsque les sens de tout le reste des hommes s'accordent avec les miens à dire qu'un homme songe, c'est pour moy la plus grande de toutes les demonstrations. Et je ne crois pas que personne balançât à tenir pour fou quiconque, entendant les discours de maitre Simon, et le témoignage qui luy rend toute la ville, s'obstineroit à croire qu'il ne l'est pas. Quoyqu'il en soit, comme les songes roulent tousjours sur l'apparence des choses sensibles, je ne pense pas qu'il y ait aucune occasion où les sens soyent plus necessaires pour distinguer l'apparence de la realité.

12. Mais je m'apperçois bien tard que je viens de faire un raisonnement fort inutile. Au fond l'auteur de la lettre est d'accord avec moy, puisqu'il dit sur la fin que dans le present estat, nos sens nous sont necessaires pour penser, et que si nous n'en avions eu aucun, nous ne penserions pas. J'avoue que je croyois qu'il s'agissoit du present estat et non d'aucun autre, et je gagerois bien que celuy qui a écrit de Paris à Osnabrug, l'entendoit ainsi, quand il a posé la question. Car ce seroit une question bien singuliere, que de demander comment nous penserons, quand

nous ne serons plus. J'ay dit: quand nous ne serons plus, et je ne m'en dédis pas. Car si, après ma mort, je suis une ame, ce ne sera plus moy, puisque j'étois une ame et un corps, c'est à dire un homme, ce qu'on ne peut pas dire d'une ame. Et si, après avoir esté longtemps ame, je ne redeviens homme que par la resurrection, tout le raisonnement que j'ay fait jusqu'icy, subsiste dans toute sa force. Il s'agit donc du present état, ou bien la question est nulle. Peutêtre voudroit-on après cela que j'expliquasse ce que c'est que ce quelque chose qui, par l'entremise des sens, et à l'abord des choses sensibles, fait tant de raisonnemens, et vient d'écrire cette lettre. Je réponds: 1. Que je n'en sçay absolument rien. 2. Que je ne suis pas obligé d'y répondre, parce que n'est pas ce qui est en question. Il s'agit non de la nature de la chose, mais de la maniere dont elle agit. 3. Que je m'engage à satisfaire là-dessus, quiconque m'expliquera bien clairement comment la terre produit un champignon.

Voilà, Madame, tout ce qu'on peut attendre là-dessus d'un esprit aussi engagé dans la matiere que le mien. J'y ajouteray pourtant que, quand je fais reflexion sur certains genies rares et superieurs semblables à celuy de Votre Majesté, il me prend envie de me dédire de tout ce que j'ay dit, et plaider contre les sens pour l'intelligence.

2.

Leibniz an die Königin Sophie Charlotte.

Je trouve que le savant auteur de la lettre que Votre Majesté m'a fait la grace de me communiquer, entreprend de prouver contre moy ce qui je ne nie point, c'est à dire que nous avons besoin des organes des sens pour avoir nos pensées. S'il m'avoit fait l'honneur de s'informer de mes sentimens, il auroit trouvé que j'établis un rapport exact entre l'ame et le corps, et je crois que même les pensées les plus abstraites sont representées par quelques traces dans le cerveau, suivant la maniere que j'ay expliquée ailleurs; comme je crois que de même les mouvemens du corps les moins volontaires, ne laissent pas de faire des impressions sur l'ame, quoyqu'on ne les remarque point, parce qu'ils sont trop uniformes, ou font des impressions trop confuses et qu'on y est trop accoustumé.

Mais puisque l'ame a tant besoin des sens, et puisque l'ordre de la nature porte que l'ame doit subsister tousjours comme on l'expliquera tantost, il s'ensuit qu'elle ne peut jamais manquer d'organes plus ou moins

expressifs, pour estre plus ou moins sensible selon ses differens estats. Ainsi quoyqu'elle se puisse trouver dans un estat d'assoupissement, elle ne laissera pas même alors d'avoir quelques sentimens et quelque usage de certains organes, lesquels ne recevant pas des impressions assés fortes, ny assés ordonnées, l'ame aura aussi seulement des perceptions ou embrouillées ou trop petites et presque égales ou balancées entre elles, où il n'y aura rien qui ait du relief, et qui se distingue assez pour attirer de l'attention, et dont par consequent on se puisse souvenir. Tel est l'estat de l'enfance et du temps qui la precede. C'est aussi l'estat d'un profond sommeil, d'un evanouissement, et même de la mort.

Il en est à peu pres comme lors qu'on est étourdi par un grand bruit, composé de plusieurs petits sons, qui ne sauroient estre discernés, et où il n'y a point d'ordre ny harmonie à remarquer. C'est ainsi qu'on entend le bruit des vagues de la mer, qu'on n'entendroit pourtant pas, si on n'avoit point quelque petite perception de chaque vague.

Mais si le bruit duroit tousjours dans nos oreilles, si on n'entendoit aucune autre chose, et même si le reste de nos organes et nostre memoire aussi ne nous fournissoit plus rien à remarquer, ce bruit même ne se remarqueroit plus, et nous serions entierement stupides, quoyque la perception confuse ne laisseroit pas de durer: c'est ainsi qu'on est étourdi d'un coup de canon, ébloui d'une grande lumiere, saisi de convulsions epileptiques, la violence multipliant trop et confondant les mouvemens des organes.

Il en est de même, quand les organes trop relachés ne donnent point d'impressions assez fortes, le trop et le trop peu nuisant egalement. Il se peut cependant que ce que nous ne trouvons pas assez sensible, maintenant que nous sommes accoustumés de n'estre emûs que par des impressions bien fortes, pourroit nous devenir plus remarquable dans le silence de quelques uns de nos sens, comme ceux qui sont accoustumés aux viandes de haut goust, ne trouvent presque point de goust dans les autres, jusqu'à ce qu'ils ayent quitté le trop grand usage des premieres.

Or quand cette confusion des perceptions est universelle et de quelque durée, où rien ne peut estre distingué, elle passe dans l'opinion vulgaire pour une cessation entiere des fonctions, et même pour une extinction de l'animal, et chez quelques uns pour une extinction de l'ame même, chez d'autres pour une separation de l'ame et du corps. Mais quant à la

separation, elle n'est jamais entiere de tout corps; l'ame demeure tousjours unie encor apres la mort à quelque chose d'organique, quoyque fort subtil, et toutes les fois qu'on peut redresser la matiere, l'ame se fait remarquer aussi. L'ame et même l'animal ne sont point éteints non plus, et la cessation des fonctions de l'ame n'est qu'apparente, parce qu'il n'y a point de perceptions remarquables, comme je viens de l'expliquer. C'est icy une grande source d'erreurs, que de prendre la cessation ou suspension plustost des pensées distinctes pour une cessation de toutes les pensées: et faute de considerer une explication telle que je viens de donner, bien des gens ont panché du costé de la mortalité de l'ame. C'est la même erreur que celle du vulgaire, lorsqu'il croit qu'il y a du vuide, là où il y a un mouvement uniforme, comme celuy de la terre, qui se fait sans secousses.

Ceux qui meditent sur les loix de la nature trouvent qu'aucune impression ne se perd pas même dans la matiere. C'est à peu près comme lorsqu'on jette dans l'eau plusieurs pierres à la fois, dont chacune fait des cercles qui se croisent sans se détruire, mais quand le nombre des pierres est trop grand, les yeux s'y confondent. Les substances mêmes se perdent encor moins, et le moins de tout les substances simples ou les unités, dans lesquelles les ames sont comprises. Car les substances simples ne sont sujettes à aucune dissolution, et on ne sauroit nier qu'il y en ait, puisque toute la realité des composées ne vient que des composans, ou plustost les composées ne sont que des estres apparens, et ne constituent point une veritable substance; car comme toute la realité d'une société ou d'un trouppeau n'est que dans les hommes en particulier ou dans les brebis, sans qu'il y ait dans l'assemblage autre chose de plus que le rapport dont la realité, au delà de son fondement, n'est que dans l'esprit qui y pense; ainsi tant que les composans ne sont que composés, on ne vient pas à ce qui a une realité propre, ny à des substances veritablement reelles: donc ou il n'y aura rien de reel, ou bien il faut venir aux substances simples: c'est aussi la raison pourquoy les estres composés peuvent perir, quoyque tout aneantissement soit inconcevable, c'est qu'ils ne sont pas de veritables substances.

Mais je vay encor plus avant, et je tiens que non seulement l'ame, mais encor l'animal se conserve, quoyque sa machine soit un composé qui paroist dissoluble. Il y a en cela un des plus grands secrets de la nature,

car chaque machine organique Naturelle (telle qu'on voit dans les animaux) ayant des plis et replis infinis, est indestructible, et a tousjours un retranchement de reserve, contre quelque violence que ce puisse estre. De sorte qu'elle subsiste et demeure la même dans les developpemens, enveloppemens et transformations, comme le ver à soye et le papillon est le même animal, suivant les observations de M. Swammerdam, qui a monstré que les parties du papillon estoient déja enveloppées dans la chenille, et comme la petite plante qui est dans la semence ou le petit animal, en se transformant et s'aggrandissant par la generation et par la nutrition, demeure pourtant le même animal ou la même plante. Car quoyque la même matiere ne demeure pas, puisqu'elle est dans un flux continuel, il reste tousjours le fond de la structure.

Et les experiences de fort habiles observateurs, particulierement de Messieurs Swammerdam et Leewenhoek, tendant à nous faire juger que ce que nous appellons la generation d'un animal nouveau, n'est qu'une transformation developpée par l'accroissement d'un animal déja formé, et qu'ainsi la semence animée et organisée est aussi ancienne que le monde: cela posé il y a lieu d'en juger que ce qui ne commence point le monde, ne finit pas non plus, et que la mort n'est qu'une transformation enveloppée par la diminution, et sera même suivie en son temps d'un redeveloppement: en quoy sans doute la nature suivant sa coustume garde quelque bel ordre qui tend à meurir et à perfectionner les choses. Je mets à part l'ordre que Dieu observe à l'égard des ames raisonnables, ou des hommes faits à son image, et capables d'une societé avec luy: qu'il considere non seulement comme parties de la machine de l'univers, dont il est le premier moteur, mais encor comme citoyens du plus parfait estat, dont il est le monarque: où il y a lieu de juger que non seulement l'animal, mais encor le citoyen, c'est à dire le personnage et par consequent le souvenir de cette vie, se conserve ou se remet.

Ceux qui sont pour l'extinction de l'ame suivant sa nature, et pour sa materialité, croyent triompher, quand ils font voir que l'ame a besoin d'organes pour penser, qu'elle se perfectionne par les experiences des sens, et qu'elle semble ne penser à rien, quand les organes de nos sens sont derangés. Et en effect ceux qui soutiennent qu'il y a des pensées, où les sens n'ont point de part, et que par la mort l'ame est separée du corps et pense sans organes, donnent beaucoup de prise: car ils disent

des choses fort éloignées de l'ordre de la nature, que nous pouvons observer. Comme font aussi ceux qui croyent que la beste est un simple automate sans ame ou sentiment, ou qui croyent que les ames des bestes sont incorporelles et qu'elles perissent neantmoins. Mais les adversaires de la nature immortelle de l'ame sont desarmés, quand on leur monstre que ce qu'ils s'efforcent de prouver avec tant de bruit, et où ils croyent faire merveilles, ne sert de rien à eux, et s'accorde parfaitement avec l'immortalité, et la met même dans son plus grand jour, en la portant jusqu'à l'animal.

L'auteur de la lettre se sert de leur raisons, mais (comme je crois) pour un autre but; car je ne remarque point qu'il combatte directement l'immaterialité de l'ame, reconnoissant apparemment que les notions de la matiere, c'est à dire l'étendue et l'impenetrabilité, estant purement passives, ne sauroient donner un principe d'action, et que les modifications de ces notions materielles, c'est à dire les figures et mouvemens, et en un mot, la machine, ne sauroient produire de la perception ny de la pensée. Il m'accorde aussi en effect qu'il y a dans l'ame des materiaux que les sens externes ne fournissent point. Car il sert de la comparaison d'un Architecte. Les objets des sens luy sont comme les materiaux de la maison, et la faculté qui entend les sentimens et s'en sert dans ses raisonnemens, est comme l'Architecte avec ses regles. Et l'un (selon luy) doit estre distingué de l'autre. Fort bien, et je ne demande que cela. Mais il faut considerer que dans l'ame cet Architecte avec ses regles doit estre compté luy même entre les materiaux, c'est à dire entre les objets de la pensée, puisque nous pensons à nous, et à nos facultés, regles, pensées et raisonnemens. Et ces regles sont cette lumiere interne qui établit les consequences et toutes les verités necessaires dont j'avois parlé dans mon discours.

Ainsi après avoir consideré la lettre qui sembloit opposée à la mienne, je trouve que dans le principal elle peut recevoir un sens conforme au mien: il est vray que, si je voulois entrer dans le detail, j'aurois quelque chose à dire; mais je ne say si ce seroit avec fruit, à moins d'une grande application de part et d'autre: à quoy je ne crois point que ce savant homme qui l'a écrite, prendroit grand plaisir; aussi témoignet-il de n'avoir écrit que par ordre.

De plus le combattre sans necessité, ce ne seroit pas le moyen de le

gagner, et cependant c'est de quoy je me flatte. Car il nous fait esperer qu'une autre fois il plaidera pour l'intelligence contre les sens, et il témoigne ouvertement, que si nous faisons cette conqueste pour le bon parti, nous n'en serons redevables qu'aux lumieres de Vostre Majesté. Il fera le contraire de ce que fit autres fois Carneade qui, ayant loué la justice avec un applaudissement general, declama contre elle le lendemain; ou de ce que fit le cardinal du Perron à ce qu'on dit, qui offrit de refuser l'immortalité de l'ame, qu'il venoit d'établir dans un discours fait en presence de Henri IV.

Pour luy, il passera du noir au blanc, s'il prend parti avec nous, et s'il attaque luy même (comme il peut faire d'une maniere tres efficace) le sentiment des materialistes, dont la doctrine, si elle estoit poussée et outrée, n'établiroit que confusion et hazard, et détruiroit avec l'intelligence et l'ordre non seulement l'immortalité de l'ame par sa nature, mais même l'existence de la divinité. Ce sont des opinions dont je le suppose fort éloigné, et il n'a garde de croire le genre humain et même l'univers privé des perfections dont nous reconnoissons de si belles traces dans l'esprit elevé de Vostre Majesté. Je suis avec devotion etc.

Ueber die weitere Verhandlung mit Toland berichtet Leibniz in einem Schreiben an die Churfürstin Sophie von Hannover, von dem der folgende Auszug vorhanden ist.

3.

Leibniz an die Churfürstin Sophie.

Mr. Toland a declaré son opinion à S. M., qui est justement celle d'Hobbes, qu'il n'y a d'autre chose dans la nature que ses figures et mouvemens, ce qui estoit aussi l'opinion d'Epicure et de Lucrece, excepté qu'Epicure et Lucrece admettoient du vuide et les Atomes ou particules dures, au lieu qu'Hobbes veut que tout est plein et mol, ce qui est aussi mon opinion. Mais je croy qu'au dessus de la matiere, c'est à dire au dessus de ce qui est purement passif et indifferent au mouvement, il faut chercher l'origine de l'action, de la perception et de l'ordre. Aussi V. A. E. at-elle déja remarqué que Toland, raisonnant comme il faut, ne sçauroit rendre raison de ces trois points qui ne devroient point se trouver. Et

pour le luy faire sentir, j'ay écrit une espece de lettre à la Reine, où, sans faire mention de luy, je m'étends un peu sur la necessité d'admettre quelque chose de plus que ce qu'il dit. Mais il n'a point voulu donner ses difficultés sur ma lettre, et lorsque je le pressois de me le dire au moins de vive voix, pour que je puisse tacher de luy donner de l'éclaircissement, il me dit qu'il n'avoit plus le papier et qu'ainsi il ne se souvenoit plus de ces difficultés, quoyqu'il ne l'eût lû que deux ou trois jours auparavant. Je luy dis entre autres qu'il y a des notions differentes du mouvement, mais il evita d'y entrer, apparemment parce qu'il n'est pas assez versé dans ces doctrines. Je luy demanday donc là dessus, s'il avoit une demonstration de son sentiment, en quel cas j'avouois qu'il se pouvoit dispenser d'examiner les raisonnemens d'autruy, contraires aux siens. Mais comme il m'avoua que non, je luy dis qu'il ne devoit donc pas asseurer que son opinion estoit vraye, et qu'il pouvoit seulement dire qu'il la croyoit provisionellement jusqu'à ce qu'on luy prouvât le contraire. Tout cela me fait juger qu'il ne se soucie gueres de la verité et qu'il veut seulement se distinguer par la nouveauté et par la singularité. Car quand on aime la verité et a du loisir, on entre volontiers dans une discussion exacte.

Zu den Männern, die zu Anfang des 18. Jahrhunderts am Königlichen Hofe in Berlin eine hervorragende Stellung einnahmen, gehörte der General-Feldmarschall Graf von Flemming. Durch körperliche Leiden genöthigt, lebte er auf seinem Schlosse Buckow in der Nähe von Berlin. Leibniz, der mit ihm befreundet war, besuchte ihn daselbst von Berlin aus*). Das Lob, welches ihm von seinen Zeitgenossen in Betreff seiner Kenntnisse und seiner ausgezeichneten geistigen Fähigkeiten gespendet wird, findet darin eine Bestätigung, daß Leibniz sich mit ihm über philosophische Fragen unterhielt und ihm von seinem philosophischen Schreiben an die Königin Sophie Charlotte Mittheilung machte. Das Weitere enthält die folgende von Leibniz vorhandene Notiz, die sich fast wörtlich in einem Briefe Leibnizens an die Churfürstin Sophie, datirt Berlin le 18 Novbre 1702, wiederfindet (sieh. Klopp, Die Werke von Leibniz, Bd. 8. S. 396 f.):

Mr. le Comte de Fleming ayant lû mon écrit, fait pour donner occasion à Mr. Toland d'etaler son bel esprit, s'il y avoit voulu répondre, Mr.

*) Einen solchen Besuch beschreibt Leibniz in einem Briefe an die Churfürstin Sophie. Sieh. Klopp, die Werke von Leibniz, Bd. 8, S. 299 f.

de Fleming, dis-je, a écrit là dessus une lettre assés jolie à la Reine, où il dit que l'immateriel est actif et le materiel passif, et qu'un actif inferieur ayant formé un corps avec son passif, est sujet bien souvent à un autre actif superieur, qu'ainsi la simple vie fait un corps, mais qu'un actif plus haut, à qui ce corps vivant tient lieu de matiere, en fait un animal. Et que l'animal même tient lieu de matiere à l'égard de l'actif, qui en fait l'homme. Et que l'homme même est comme matiere au prix de l'actif supreme, qui est la Divinité. J'ay écrit là dessus un petit mot à la Reine, où j'ay dit que Mr. le Comte de Fleming établit l'Incarnation de Dieu, sans y penser. Car comme un actif joint à l'animal en fait l'homme, ainsi la Divinité jointe à l'homme en feroit l'homme à Dieu*). Il est vray que dans le fond la Divinité est jointe, mais moins étroitement, à toutes les Creatures, et que toutes les Creatures ont un degré d'activité, qui les fait imiter la Divinité. Et même toutes les substances veritables ou simples (c'est à dire qui ne sont pas un assemblage d'autres choses) doivent subsister tousjours.

4.

Leibniz an die Königin Sophie Charlotte.

J'ay lû la feuille que V. M. m'a fait la grace de me communiquer au sujet de ma lettre. Elle est fort à mon gré, lors qu'elle dit que l'immateriel est actif, et que le materiel est passif. C'est justement mon idée. Je reconnois aussi des degrés dans les activités, comme vie, perception, raison, et qu'ainsi il y peut avoir plus de sortes d'ames, qu'on appelle vegetative, sensitive, raisonnable, qu'il y a des corps qui ont vie sans sentiment, et d'autres qui ont vie et sentiment sans raison. Cependant je crois que l'ame sensitive est vegetative en même temps, et que l'ame raisonnable est sensitive et vegetative, et qu'ainsi en nous une seule ame comprend ces trois degrés, sans qu'il soit necessaire de concevoir comme trois ames en nous, dont l'inferieure soit materielle par rapport à la superieure, et il semble que ce seroit multiplier les estres sans necessité.

Je doute aussi si on peut dire qu'une ame agit sur une autre ame, ou sur l'actif d'une autre substance.

*) In dem Briefe an die Churfürstin Sophie schreibt Leibniz: ainsi la Divinité jointe à homme en feroit l'homme-dieu.

Toute substance creée estant composée de l'actif et du passif, il suffit qu'elle patisse par son passif. Pour ce qui est de Dieu, son operation est tout d'une autre espece, car c'est une production continuelle, et ainsi à proprement parler nostre ame ne patit pas à cet égard.

Dans la mort ou apparence de mort, car je ne la prends que pour un enveloppement, on ne perd ny vie, ny sentiment, ny raison, mais ce qui nous empêche de nous en appercevoir pour un temps, c'est la confusion, c'est à dire que nous avons alors à la fois une infinité de petites perceptions, où il n'y a aucune qui se distingue fort des autres. C'est pourquoy dans un songe peu distinct, et dans un évanouissement nous nous souvenons de vie.

Au reste l'ordre des degrés dans la suspension des activités ne s'observe pas tousjours tel qu'il a esté marqué, comme s'il appartenoit à la raison de cesser la premiere, car on raissonne quelques fois dans les songes, quoyqu'alors on ne sente point, car confusement on sent tousjours.

Mais ces petites remarques ne détruisent point le fond de l'idée de la lettre, où je trouve quelque chose de solide et d'original.

5.

Leibniz an die Königin Sophie Charlotte.

Madame.

Quoyque j'aye l'honneur d'estre aupres de Vostre Majesté, un rhume m'a reduit à ne pouvoir presque parler que par écrit. C'est pourquoy, ayant trouvé dernierement dans son Cabinet l'art de bien penser d'un auteur celebre, écrit en forme de dialogues, livre fort superflu à vostre egard, puisque V. M. possede naturellement cet art et qu'on pourroit tirer les plus beaux preceptes des exemples qu'Elle fournit tous les jours sans y songer, je me suis avisé de marquer quelques endroits du livre qui ne m'ont point satisfait. Je n'aime point à critiquer que ceux qui critiquent injustement les autres.

L'auteur de l'art de penser dans les ouvrages d'esprit est de ce nombre. C'est un habile homme sans doute, et qui a bien du merite: mais il fait trop le Caton et le Censeur en matiere d'eloquence. Il semble même que l'envie de critiquer a eu bonne part à son ouvrage, il blame le rafinement

dans les pensées, et moy je trouve qu'il n'y en a que trop dans ses jugemens; et bien souvent on ne s'apperçoit des defauts des expressions qu'il blame, que lorsqu'on les regarde de trop prés. A mon avis quand il ne s'agit que de plaire, c'est assez qu'on soit frappé et même trompé agreablement, et je pardonne à ce qui me charme du premier coup quelque faute mediocre, que j'y pourrois decouvrir à force de reflexions. Ceux qui ont l'esprit si penetrant qu'ils remarquent d'abord les defauts cachés, ont le malheur de perdre les agremens des choses, comme il arrive aux personnes trop sensibles, à qui la moindre senteur donne des vapeurs, et ceux qui n'ont pas les yeux plus perçans que l'ordinaire, pourroient bien epargner la peine de creuser dans la lecture et de nous communiquer leur chagrin ou leur vanité. J'avoue que lorsque les pensées sont egalement agreables et exactes, elles en valent bien d'avantage. Mais il se trouve ordinairement que les ouvrages des auteurs trop scrupuleux sont sans vie et sans vigueur. Leur vers ressemblent à ces Epigrammes Grecs qui parurent trop unis à Racan et qui le firent appeller ce qui estoit sans goust un potage à la Grecque, parce qu'il ne connoissoit les Grecs que par ces mauvais endroits. La prose aussi de ces auteurs puristes me fait souvenir du jugement de la Damoiselle de Gournay qui ne disoit pas mal des ouvrages de quelques auteurs françois qui affectoient de la pureté et de l'exactitude dans le stile au depens de la force, que c'estoit un bouillon d'eau claire. Nostre auteur n'est pas tout à fait de ce nombre; il me semble qu'il ecrit assez bien. Cependant il n'y auroit rien de si aisé que de luy rendre la pareille; mais comme ce n'est pas mon humeur de rechercher les fautes des gens, je me contenteray d'un seul exemple qui me tombe presentement sous les yeux*). Il rapporte et traduit mal un passage du panegyrique de Pline le jeune, à qui il fait dire qu'à l'avenement de Trajan à l'Empire, *les uns publioient apres avoir vû d'avoir assez vecus, les autres qu'ils devoient encor vivre*. C'est affoiblir la pensée de Pline qui porte que les uns disoient d'avoir assez vecus, les autres que c'estoit maintenant le temps de vivre. Je m'etonne aussi qu'il fait cas quelques fois de peu de chose**), comme lorsque parlant de Lorenzo ou Baltazar Gratian, il dit: *On nous a appris que Baltazar est son veritable nom, et nous devons une si belle decouverte à un*

*) Leibniz hat bemerkt: Dial. 2. p. 163.
**) Leibniz hat bemerkt: Dial. 4. p. 354.

savant de nos jours. Voilà bien de quoy faire une decouverte. Je ne suis pas moins surpris qu'un juge aussi severe que luy a voulu approuver les expressions outrées de Tertullien sur les mysteres de la foy, lorsqu'il dit (lib. de carne Christi) [Mortuus est Dei filius, credibile est quia ineptum est, et sepultus resurrexit, certum est quia impossibile] en parlant de la mort du fils de Dieu: cela est croyable parceque cela est ridicule, et de la resurrection du Sauveur enseveli: cela est certain parceque cela est impossible. Il me fait souvenir d'un mot que je n'oserois appeller bon qu'on attribue à la Reine Christine, qu'en matiere de foy il faut s'arracher les yeux pour voir clair, et du point de raison tant mieux, de ce Pere qui estoit avec M. de S. Evremont à la table du Mareschal de Hoquincourt. Ces saillies font tort à la religion, qui doit estre raisonnable et fondée en raisons, suivant les meilleurs Theologiens. Nostre auteur ne l'estoit peut-estre pas trop, quoyqu'il fut d'une profession à l'estre. C'est pourquoy il vaut mieux l'attaquer dans son fort, lorsqu'il a laissé passer des fautes qui sautent aux yeux dans les ouvrages d'esprit, où il estoit plus versé. Il approuve par exemple cette Traduction d'un Epigramme d'Ausone:

Pauvre Didon, où t'a reduite
De tels maris le triste sort,
L'un en mourant cause ta fuite,
L'autre en fuyant cause ta mort!

sans prendre garde, que c'estoit le sort de Didon même, et non pas celuy de ses maris qui estoit triste, car Enée fut heureux. Autres fois un François, homme de savoir, m'ayant dit qu'on n'avoit pas encor reussi de mettre cet Epigramme en distique pour le rendre aussi serré en françois qu'il l'est en latin, voicy comme je l'essayay:

Quel mari qu'ait Didon, son malheur la poursuit.
Elle fuit quand l'un meurt, et meurt quand l'autre fuit.

La partialité pour Voiture que l'auteur monstre dans toutes les occasions jusqu'à avouer qu'il le porte par tout, l'a fait donner un passeport à une badinerie fort turlupine, lorsque Voiture en ecrivant au Duc d'Engien apres la prise de Dunkerque, luy dit: Vous prendriés la Lune avec les dens si vous l'aviés entrepris. Il semble que Voiture est l'objet de son admiration et Balzac celuy de son mepris. Et il ne s'en faut gueres qu'il n'ait fait comme cet Italien qui sacrifioit tous les ans aux manes de Catulle un exemplaire des Epigrammes de Martial. Il est si prevenu qu'il croit

par exemple que Balzac a trop rafiné en disant d'un petit bois sombre, qu'il n'y entre du jour qu'autant qu'il en faut pour n'estre pas nuit*). Cependant que peut on dire de plus juste, de plus naturel. Le Tasse aussi se rencontre souvent en son chemin. Et generalement il fait une guerre ouverte aux auteurs de delà les monts, le pardon même qu'il leur accorde est plus insultant que la critique, lorsqu'il declare qu'il ne pardonneroit pas si aisement à un François, comme si les François devoient avoir l'esprit plus juste. Il repete le clinquant du Tasse apres Boileau, et cependant il attaque sans raison ce fameux poete Italien sur ce qu'il dit d'Argante mourant:

Mia acciava morendo e non languia;

il veut que ce non languia a nulle vraisemblance et que la fermeté de l'ame d'un heros n'empeche pas que le corps ne s'affoiblisse. Mais on peut mourir sans avoir le loisir de languir et que la mort surprend assez souvent tout d'un coup au milieu d'un mouvement de colere ou de joye et laisse l'image de la derniere passion empreinte dans le visage, et sur tout lorsqu'on meurt d'une mort violente en se demenant.

La Metamorphose des yeux de Philis en Astres, est une piece qui a eu l'applaudissement du public et même l'approbation de l'Academie Françoise. L'auteur dit qu'il en a esté charmé comme les autres, mais qu'il en est revenu. Il paroist ou que l'âge luy a changé le goust, ou que le plaisir de critiquer et de s'elever par la critique sur les autres luy a paru plus grand que le plaisir innocent de se laisser toucher, il fait la guerre à cette description d'une fontaine qui s'y trouve:

C'est là par un chaos agreable et nouveau
que la terre et le ciel se rencontrent dans l'eau,
c'est là que l'oeil souffrant des douces impostures
confond tous les objets avecque leur figures,
c'est là que sur un arbre il croit voir des poissons,
qu'il trouve des roseaux aupres des hameçons,
et que le sens charmé d'une trompeuse idole
doute si l'oiseau nage et si le poisson vole.

Cependant il ne marque pas ce qu'il y trouve à redire, et moy en considerant ces vers, je n'ay rencontré qu'un mot qui m'a paru sujet à quelque

*) Leibniz hat bemerkt: Dial. 3. p. 329.

doute, c'est lorsque l'auteur des vers appelle un chaos nouveau ce qui est aussi ancien que l'eau même. Cependant je l'ay justifié incontinent, en considerant qu'il l'oppose au vieux chaos qui a devancé le monde. L'auteur traitant si mal le Tasse et Balzac, il estoit naturel qu'il blamat Seneque, dont les belles pensées sont mal arrangées, mais il est allé plus loin, il juge comme Voiture du beau panegyrique de Pline, et il auroit cru de paroistre manquer de jugement, s'il n'avoit donné quelque coup en passant à Tacite dont le style luy paroist même dur. J'ay souvent prié les censeurs de Tacite de me marquer, où est cette pretendue dureté; il semble qu'ils parlent d'un Ammian Marcellin ou d'un Symmaque. Au commencement Rome estoit sous des Rois, comme Tacite debute, est il plus dur que l'entrée de Tite Live: facturusne operae pretium sim, je ne say si je feray ce qui en vaudra la peine. Cependant comme j'aime à rendre justice, je say bon gré à l'auteur d'avoir soutenu apres la Motte le Vayer un Apophthegme du grand Pompée contre un jugement temeraire de Balzac. Pompée s'embarquant contre l'avis des gens de mer par un temps fort orageux, dit à ceux qui l'en dissuadoient: Il est necessaire que je parte, mais il n'est pas necessaire que je vive. Le Grec est plus rond et plus harmonieux: plein anagke, zein ouk anagke. Et il est frivole d'objecter qu'il y a contradiction, et que pour aller il faut vivre, comme si aller ne....*) entendoit du present et vivre de l'avenir, et comme s'il n'estoit visible que c'est dire d'une façon tres noble, qu'il faut preferer le devoir à la vie. Mais il faut avouer que Balzac a quelques fois des absences, et que le commencement même de son Aristippe a quelque chose de deraisonnable. Cela ne l'empêche point d'estre un excellent auteur, et il n'a deplû que parce qu'on a desesperé de l'atteindre.

Je finiray par un ancien; c'est Lucain, qui n'est pas à la verité de la force de Virgile, mais qui ne meritoit pourtant pas d'estre critiqué dans un endroit qui a eu une approbation si generale qu'il est presque passé en proverbe. Mais nostre critique s'y oppose: c'est

Victrix causa diis placuit, sed victa Catoni,

Le ciel fut pour Cesar, et Caton pour Pompée,

car j'aime mieux de la traduire ainsi qu'avec Brebeuf,

Les dieux servent Cesar, et Caton suit Pompée,

*) unleserlich.

ce qui est mettre Caton à la suite de Pompée, au lieu que le poëte Latin en fait comme un arbitre qui tient la balance du jugement contre les dieux. Nostre auteur veut qu'il y a là du faux brillant, et qu'un sage n'est sage que parce qu'il ressemble aux dieux. Mais qui ne sait que la Theologie des payens que le poëte a suivi, n'estoit point si raisonnable? et qu'ainsi falloit blamer le payen et non pas le poëte. C'est à peu pres comme la divinité est envieuse à ce que dit Herodote quelque part. Lorsqu'un honeste homme estoit malheureux, ils appelloient cela un crime des dieux et leur disoient même des injures dans quelques Epitaphes qui nous restent. Nostre auteur excuse luy même ailleurs ce qu'il accuse icy, car il approuve plus bas ces mots d'Agamemnon à Iphigenie:

Monstrés en expirant de qui vous estes née,
Faites rougir les dieux qui vous ont condamnée.

Même encor aujourdhuy nous voulons quelques fois qu'aux yeux de l'univers le ciel se justifie, temoin ce sonnet de Benserade qui a tant plû en France qu'il y a esté traduit en latin par plus d'un auteur, mais qui a quelque chose de desobligeant pour une autre nation. Cette expression de Claudien, que les dieux ont esté absous par la cheute de Rufin (absolvitque deos) a tousjours paru belle: et je croy même qu'on pourroit excuser un Chrestien qui parleroit comme Lucain, car on peut prendre sans crime le parti contraire à celuy que le ciel favorise, avant que la providence se declare entierement. Et un Caton a raison, lorsque le parti le plus heureux n'est pas le plus juste. Un bon patriote qui voit que les affaires vont mal, ne doit point se relacher, et il luy convient d'imiter en cela ce Consul Romain, que le public remercia pour n'avoir point desesperé [quod de patria non desperasset]. Mais il ne faut point aussi s'obstiner et se chagriner contre le destin de la providence

fatis accede Diisque,

car on doit tousjours estre persuadé que Dieu fait tout pour le mieux, quoyqu'il ne soit point possible à nous dans l'estat où nous sommes et où nous ne voyons qu'une petite partie des choses, de juger de ce qui convient le mieux à l'harmonie universelle. Et cette confiance en Dieu qui nous rend contens et qui nous fait croire qu'il fait tout reussir pour le plus grand bien des bons, est proprement ce qu'on pourroit appeller la foy de la religion naturelle qui va aussi bien au delà de ce qu'on voit,

que la revelée. Mais Vostre Majesté a des preuves plus visibles de la justice du ciel, en voicy qu'il ramene le Roy triomphant d'une expedition des plus difficiles, où il falloit lutter contre le vent et la marée. On en doit le bon succés à la fermeté de Sa Mté, et ce n'est pas peu de chose dans le commencement d'une guerre qui doit decider du sort de l'Europe. Je suis avec devotion etc.

II.

Considerations sur la doctrine d'un Esprit Universel Unique*).

Plusieurs personnes ingenieuses ont crû et croyent encor aujourdhuy qu'il n'y a qu'un seul Esprit, qui est Universel, et qui anime tout l'univers et toutes ses parties, chacune suivant sa structure et suivant les organes qu'il trouve, comme un même souffle de vent fait sonner differemment divers tuyaux d'orgue. Et qu'ainsi lorsqu'un animal a ses organes bien disposés, il y fait l'effect d'une ame particuliere, mais lorsque les organes sont corrompus, cette ame particuliere revient à rien ou retourne pour ainsi dire dans l'ocean de l'esprit universel.

Aristote a paru à plusieurs d'une opinion approchante, qui a esté renouvellée par Averroes, celebre philosophe Arabe. Il croyoit, qu'il y avoit en nous un *intellectus agens*, ou entendement actif, et aussi un *intellectus patiens* ou entendement passif; que le premier, venant au dehors, estoit eternel et universel pour tous, mais que l'entendement passif, particulier à chacun, s'éloignoit dans la mort de l'homme. Cette doctrine a esté celle de quelques Peripateticiens depuis deux ou trois siecles, comme de Pomponatius, Contarenus et autres; et on en reconnoist les traces dans feu M. Naudé, comme ses lettres et les Naudaeana qu'on a imprimés depuis peu, le font connoistre. Ils l'enseignoient en secret à leur plus intimes et plus habiles disciples, au lieu qu'en public ils avoient l'adresse de dire, que cette doctrine estoit en effect vraye selon la philosophie, par laquelle ils entendoient celle d'Aristote par excellence, mais qu'elle estoit fausse selon la foy, d'où sont venues enfin les disputes sur la double verité, qui a esté condamnée dans le dernier concile de Lateran.

*) Auf dem Manuscript hat Leibniz bemerkt: 1702. à Luzenbourg prés de Berlin.

On m'a dit que la Reine Christine avoit beaucoup de penchant pour cette opinion, et comme M. Naudé, qui a esté son Bibliothecaire, en estoit imbû, il y a de l'apparence, qu'il luy a donné les informations qu'il avoit de ces opinions secretes des philosophes celebres, qu'il avoit practiqués en Italie. Spinosa, qui n'admet qu'une seule substance ne s'eloigne pas beaucoup de la doctrine de l'esprit universel unique, et même les nouveaux Cartesiens, qui pretendent que Dieu seul agit, l'etablissent quasi sans y penser. Il y a de l'apparence, que Molinos et quelques autres nouveaux Quietistes, entre autres un certain auteur, qui se nomme Joannes Angelus Silesius, qui a ecrit avant Molinos, et dont on a reimprimé quelques ouvrages depuis peu, et même Weigelius avant eux, ont donné dans cette opinion du Sabbat ou repos des ames en Dieu. C'est pourquoy ils sont crû, que la cessation des fonctions particulieres estoit le plus haut estat de la perfection.

Il est vray, que les philosophes Peripateticiens ne faisoient pas cet esprit tout à fait universel; car outre les intelligences, qui selon eux animoient les Astres, ils avoient une intelligence pour ce bas monde, et cette intelligence faisoit la fonction d'entendement actif dans les ames des hommes. Ils estoient portés à cette doctrine de l'ame immortelle universelle pour tous les hommes par un faux raisonnement. Car ils supposoient, que la multitude infinie actuelle est impossible, et qu'ainsi il n'estoit point possible, qu'il y eût un nombre infini d'ames, mais qu'il faudroit, qu'il y en eût pourtant, si les ames particulieres subsistoient. Car le monde estant eternel selon eux, et le genre humain aussi, et des nouvelles ames naissant tousjours, si elles subsistoient toutes, il y en auroit maintenant une infinité actuelle.

Ce raisonnement passoit chez eux pour une demonstration. Mais il estoit plein de fausses suppositions. Car on ne leur accorde pas ny l'impossibilité de l'infini actuel, ny que le genre humain ait duré eternellement, ny la generation des nouvelles ames, puisque les Platoniciens enseignent la preexistence des ames, et les Pythagoriciens enseignent la Metempsychose, et pretendent qu'un certain nombre determiné d'ames demeure tousjours et fait ses revolutions.

La doctrine d'un Esprit Universel est bonne en elle même, car tous ceux qui l'enseignent, admettent en effect l'existence de la Divinité, soit qu'ils croyent que cet Esprit Universel est supreme, car alors ils tiennent

que c'est Dieu même, soit qu'ils croyent avec les Cabalistes, que Dieu l'a creé, qui estoit aussi l'opinion de Henri Morus Anglois et de quelques autres nouveaux philosophes et particulierement de certains Chymistes, qui ont crû, qu'il y a un Archée Universel ou bien une ame du monde, et quelques uns ont soutenu, que c'est cet esprit du Seigneur, qui se remuoit sur les eaux, dont parle le Commencement de la Genese.

Mais lors qu'on va jusqu'à dire que cet Esprit Universel est l'esprit unique, et qu'il n'y a point d'ames ou esprits particuliers ou du moins que ces ames particulieres cessent de subsister, je crois qu'on passe les bornes de la raison, et qu'on avance sans fondement une doctrine, dont on n'a pas même de notion distincte. Examinons un peu les raisons apparentes, sur lesquelles on veut appuyer cette doctrine, qui detruit l'immortalité des ames et degrade le genre humain, ou plustost toutes les creatures vivantes, de ce rang qui leur appartenoit et qui leur a esté attribué communement. Car il me semble qu'une opinion de cette force doit estre prouvée, et ce n'est pas assez d'en avoir une imagination, qui en effect n'est fondée que sur une comparaison fort clochante du souffle qui anime les organes de Musique.

J'ay monstré cy dessus que la pretendue Demonstration des Peripateticiens qui soutenoient, qu'il n'y avoit qu'un esprit commun à tous les hommes, est de nulle force et n'est appuyée que sur des fausses suppositions. Spinosa a pretendu demonstrer, qu'il n'y a qu'une seule substance dans le monde: mais ces demonstrations sont pitoyables ou non-intelligibles. Et les nouveaux Cartesiens, qui ont crû, que Dieu seul agit, n'en ont gueres donné de preuve. Outre que le P. Malebranche paroist admettre au moins l'action interne des esprits particuliers.

Une des raisons plus apparentes, qu'on a alleguées contre les ames particulieres, c'est qu'on a esté en peine de leur origine. Les philosophes de l'école ont fort disputé sur l'origine des formes, parmy lesquelles ils comprennent les ames. Les opinions ont esté fort partagées pour savoir, s'il y avoit une eduction de la puissance de la matiere, comme la figure est tirée du marbre, ou s'il y avoit une traduction des ames, en sorte qu'une ame nouvelle naissoit d'une ame precedente, comme un feu s'allume d'un autre feu; ou si les ames existoient déja et ne faisoient que se faire connoistre apres la generation de l'animal; ou enfin si les ames estoient creées de Dieu toutes les fois, qu'il y a une nouvelle generation.

Ceux qui nioient les ames particulieres, croyoient par là se tirer de toute la difficulté, mais c'est couper le noeud au lieu de le resoudre, et il n'y a point de force dans un argument, qu'on feroit ainsi: On a varié dans l'explication d'une doctrine, donc toute la doctrine est fausse. C'est la maniere de raisonner des Sceptiques, et si elle estoit recevable, il n'y auroit presque rien qu'on ne pourroit rejetter. Les experiences de nostre temps nous portent à croire, que les ames et même les animaux ont tousjours existé, quoyqu'en petit volume, et que la generation n'est qu'une espece d'augmentation, et de cette maniere toutes les difficultés de la generation des ames et formes disparoissent. On ne refuse pourtant pas à Dieu le droit de créer des ames nouvelles, ou de donner un plus haut dégré de perfection à celles, qui sont déja dans la nature; mais on parle de ce qui est ordinaire dans la nature, sans entrer dans l'oeconomie particuliere de Dieu à l'egard des ames humaines, qui peuvent estre privilegiées puisqu'elles sont infiniment au dessus de celles des animaux.

Ce qui a contribué beaucoup aussi, à mon avis, à faire donner des personnes ingenieuses dans la doctrine de l'Esprit Universel Unique, c'est que les philosophes vulgaires debitoient une doctrine touchant les ames separées et les fonctions de l'ame independantes du corps et des organes, qu'ils ne pouvoient pas assez justifier. Ils avoient grande raison de vouloir soutenir l'immortalité de l'ame comme conforme aux perfections divines, et à la veritable morale, mais voyant que par la mort les organes, qu'on remarque dans les animaux, se derangeoient, et estoient corrompus enfin, ils se crurent obligés de recourir aux ames separées, c'est à dire de croire que l'ame subsistoit sans aucun corps, et ne laissoit pas d'avoir alors ses pensées et fonctions. Et pour le mieux prouver ils tachoient de faire voir, que l'ame déja dans cette vie a des pensées abstraites et independantes des idées materielles. Or ceux, qui rejettoient cet estat separé et cette independance comme contraire à l'experience et à la raison, en estoient d'autant plus portés à croire l'extinction de l'ame particuliere, et la conservation du seul esprit universel.

J'ay examiné cette matiere avec soin, et j'ay monstré que veritablement il y a dans l'ame quelques materiaux de pensée ou objets de l'entendement, que les sens exterieurs ne fournissent point, savoir l'ame même et ses fonctions (nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu, nisi ipse intellectus), et ceux qui sont pour l'esprit universel l'accorderont

aisement, puisqu'ils le distinguent de la matiere, mais je trouve pourtant, qu'il n'y a jamais pensée abstraite, qui ne soit accompagnée de quelques images ou traces materielles, et j'ay etabli un parallelisme parfait entre ce qui passe dans l'ame et entre ce qui arrive dans la matiere, ayant monstré, que l'ame avec ses fonctions est quelque chose de distinct de la matiere, mais que cependant elle est tousjours accompagnée des organes de la matiere, et qu'aussi les fonctions de l'ame sont tousjours accompagnées des fonctions des organes, qui leur doivent repondre, et que cela est reciproque et le sera tousjours.

Et quant à la separation entiere de l'ame et du corps, quoyque je ne puisse rien dire des loix de la grace, et de ce que Dieu a ordonné à l'egard des ames humaines en particulier, au delà de ce que dit la Sainte Ecriture, puisque ce sont des choses, qu'on ne peut point savoir par la raison, et qu'elles dependent de la Revelation de Dieu même; neantmoins je ne voy aucune raison ny de la religion ny de la philosophie, qui m'oblige de quitter la doctrine du parallelisme de l'ame et du corps, et d'admettre une parfaite separation. Car pourquoy l'ame ne pourroit elle pas tousjours garder un corps subtil, organisé à sa maniere, qui pourra même reprendre un jour ce qu'il faut de son corps visible dans la resurrection, puisqu'on accorde aux bien-heureux un corps glorieux, et puisque les anciens peres ont accordé un corps subtil aux anges.

Et cette doctrine d'ailleurs est conforme à l'ordre de la nature, établi sur les experiences, car comme les observations de fort habiles observateurs nous font juger que les animaux ne commencent point, quand le vulgaire le croit, et que les animaux seminaux, ou les semences animées ont subsisté déja depuis le commencement des choses, et l'ordre et la raison veut, que ce qui a existé depuis le commencement ne finisse pas non plus, et qu'ainsi comme la generation n'est qu'un accroissement d'un animal transformé et developpé, la mort ne sera que la diminuation d'un animal transformé et developpé, mais que l'animal demeurera tousjours pendant les transformations, comme le ver à soye et le papillon est le même animal. Et il est bon icy de remarquer, que la Nature a cette adresse et bonté, de nous decouvrir ses secrets dans quelques petits echantillons, pour nous faire juger du reste, tout estant correspondant et harmonique. C'est ce qu'elle monstre dans la transformation des chenilles et autres insectes, car les mouches viennent aussi des vers, pour nous

faire deviner, qu'il y a des transformations par tout. Et les experiences des insectes ont detruit l'opinion vulgaire, que ces animaux s'engendroient par la nourriture sans propagation. C'est ainsi, que la Nature nous a monstré aussi dans les oiseaux un echantillon de la generation de tous les animaux par le moyen des oeufs, que les nouvelles decouvertes ont fait admettre maintenant.

Ce sont aussi les experiences des Microscopes, qui ont monstré, que le papillon n'est qu'un developpement de la chenille, mais surtout que les semences contiennent déja la plante ou l'animal formé, quoyqu'il ait besoin par apres de transformation et de nutrition ou d'accroissement pour devenir un de ces animaux, qui sont remarquables à nos sens ordinaires. Et comme les moindres insectes s'engendrent aussi par la propagation de l'espece, il en faut juger de même de ces petits animaux seminaux, savoir qu'ils viennent eux mêmes d'autres animaux seminaux encor plus petits, et qu'ainsi ils n'ont jamais commencé qu'avec le monde. Ce qui s'accorde assez avec la Sainte Ecriture qui insinue, que les semences ont esté d'abord.

La nature nous a monstré dans le sommeil et dans les evanouissemens un echantillon, qui nous doit faire juger, que la mort n'est pas une cessation de toutes les fonctions, mais seulement une suspension de certaines fonctions plus remarquables. Et j'ay expliqué ailleurs un point important, lequel n'ayant pas esté assez consideré a fait donner plus aisement les hommes dans l'opinion de la mortalité de l'ame, c'est qu'un grand nombre de petites perceptions egales et balancées entre elles, qui n'ont aucun relief, ny rien de distinguant, ne sont point remarquées, et on ne sauroit s'en souvenir. Mais d'en vouloir conclure, qu'alors l'ame est tout à fait sans fonction, c'est comme le vulgaire croit, qu'il y a un vuide ou rien là, où il n'y a point de matiere notable, et que la terre est sans mouvement, parce que son mouvement n'a rien de remarquable, estant uniforme et sans secousses. Nous avons une infinité de petites perceptions et que nous ne saurions distinguer: Un grand bruit étourdissant, comme par exemple le murmure de tout un peuple assemblé est composé de tous les petites murmures de personnes particulieres, qu'on ne remarqueroit pas à part, mais dont on a pourtant un sentiment, autrement on ne sentiroit point le tout. Ainsi quand l'animal est privé des organes, capables de luy donner des perceptions assez distinguées, il ne s'ensuit point, qu'il ne

luy reste point de perceptions plus petites et plus uniformes, ny qu'il soit privé de tous les organes et de toutes les perceptions. Ses organes ne sont qu'enveloppés et reduits en petit volume, mais l'ordre de la nature demande, que tout se redeveloppe et retourne un jour à un estat remarquable, et qu'il y ait dans ces vicissitudes un certain progrès bien reglé, qui serve à faire meurir et perfectionner les choses. Il semble que Democrite luy même a vu cette ressuscitation des animaux, car Plotine luy attribue qu'il enseignoit une resurrection.

Toutes ces considerations font voir, comment non seulement les ames particulieres, mais mêmes les animaux subsistent, et qu'il n'y a aucune raison de croire une extinction entiere des ames, ou bien une destruction entiere de l'animal, et par consequent, qu'on n'a point besoin de recourir à un esprit universel unique, et de priver la nature de ses perfections particulieres et subsistantes: ce qui en effect seroit aussi n'en pas assez considerer l'ordre et l'harmonie. Il y a aussi bien des choses dans la Doctrine de l'Esprit Universel Unique, qui ne se soutiennent point et s'embarrassent dans les difficultés bien plus grandes que la doctrine ordinaire.

En voicy quelques unes: On voit d'abord, que la comparaison du souffle qui fait sonner diversement des differens tuyaux, flatte l'imagination, mais qu'elle n'explique rien, ou plustost, qu'elle insinue tout le contraire. Car ce souffle universel des tuyaux n'est qu'un amas de quantité de souffles particuliers; puis chaque tuyau est rempli de son air, qui peut même passer d'un tuyau dans l'autre, de sorte que cette comparaison établiroit plustost des ames particulieres et favoriseroit même la transmigration des ames d'un corps dans l'autre, comme l'air peut changer de tuyau.

Et si on s'imagine, que l'Esprit Universel est comme un Ocean composé d'une infinité de gouttes, qui en sont détachées quand elles animent quelque corps organique particulier, mais qu'elles se reunissent à leur Ocean apres la destruction des organes, on se forme encor une idée materielle et grossiere, qui ne convient point à la chose et s'embarrasse dans les mêmes difficultés que celles du souffle. Car comme l'ocean est un amas des gouttes, Dieu seroit pour ainsi un assemblage de toutes les ames, à peu pres de la même maniere, qu'un Essaim d'abeilles est un assemblage de ces petits animaux, mais comme cette essaim n'est pas luy

même une veritable substance, il est clair, que de cette maniere l'esprit universel ne seroit point un Estre veritable luy même, et au lieu de dire, qu'il est le seul Esprit, il faudroit dire, qu'il n'est rien du tout en soy, et qu'il n'y a dans la nature que les ames particulieres, dont il seroit l'amas.

Outre que les gouttes reunies à l'Ocean de l'esprit universel apres la destruction des organes seroient en effect des ames, qui subsisteroient separées de la matiere, et qu'on retomberoit ainsi dans ce qu'on a voulu eviter, surtout si ces gouttes gardent quelque reste de leur estat precedent ou ont encor quelques fonctions et pourroient même acquerir des plus sublimes dans cet Ocean de la divinité ou de l'esprit universel.

Que si l'on veut, que ces ames reunies à Dieu sont sans aucunes fonctions propres, on tombe dans une opinion contraire à la raison et à toute la bonne philosophie, comme si aucun estre subsistant pouvoit jamais parvenir à un estat où il est sans aucune fonction ou impression. Car une chose jointe à une autre ne laisse pas d'avoir ses fonctions particulieres, lesquelles jointes avec les fonctions des autres en font resulter les fonctions du tout, autrement le tout n'en auroit aucune, si les parties n'en avoient point

Outre que j'ay monstré ailleurs, que chaque Estre garde parfaitement toutes les impressions qu'il a reçues, quoyque ces impressions ne soyent plus remarquables à part, parce qu'elles sont jointes avec tant d'autres. Ainsi l'ame, reunie à l'ocean des ames, demeureroit tousjours l'ame particuliere qu'elle a esté, mais separée.

Ce qui monstre qu'il est plus raisonnable et plus conforme à l'usage de la nature de laisser subsister les ames particulieres dans les animaux mêmes et non pas au dehors en Dieu, et ainsi de conserver non seulement l'ame, mais encor l'animal, comme je l'ay expliqué cy dessus et ailleurs; et de laisser ainsi les ames particulieres demeurer tousjours en faction, c'est à dire dans des fonctions particulieres qui leur conviennent et qui contribuent à la beauté et à l'ordre de l'univers, au lieu de les reduire au sabbat des Quietistes en Dieu, c'est à dire à un estat de faineantise et d'inutilité. Car quant à la vision beatifique des ames bien heureuses, elle est compatible avec les fonctions de leur corps glorifiés, qui ne laisseront pas d'estre organiques à leur maniere.

Mais si quelcun veut soutenir, qu'il n'y a point d'ames particulieres

du tout, pas même maintenant, lors que la fonction du sentiment et de la pensée se fait avec l'aide des organes, il sera refuté par nostre experience, qui nous enseigne, ce me semble, que nous sommes quelque chose en nostre particulier, qui pense, qui s'apperçoit, qui veut, et que nous sommes distingués d'un autre qui pense, et qui veut autre chose. Autrement on tombe dans le sentiment de Spinosa, ou de quelques auteurs semblables, qui veulent qu'il n'y a qu'une seule substance, savoir Dieu, qui pense, croit et veut l'un en moy, mais qui pense, croit et veut tout le contraire dans un autre, opinion, dont M. Bayle a bien fait sentir le ridicule en quelques endroits de son Dictionnaire.

Ou bien, s'il n'y a rien dans la nature que l'Esprit universel et la matiere, il faudra dire, que si ce n'est pas l'Esprit universel luy même qui croit et veut des choses opposées en differentes personnes, que c'est la matiere, qui est differente et qui agit differemment; mais si la matiere agit, à quoy bon donc l'esprit universel? Si la matiere n'est qu'un premier passif, ou bien un passif tout pur, comment luy peut on attribuer ces actions? Il est donc bien plus raisonnable de croire, qu'outre Dieu, qui est l'Actif supreme, il y a quantité d'actifs particuliers, puisqu'il y a quantité d'actions et passions particulieres et opposées, qui ne sauroient estre attribuées à un même sujet, et ces actifs ne sont autre chose, que les ames particulieres.

On sait aussi, qu'il y a des degrés en toutes choses. Il y a une infinité de degrés entre un mouvement, tel qu'on voudra et le parfait repos, entre la dureté et la parfaite fluidité qui soit sans resistance aucune, entre Dieu et le neant. Ainsi il y a de même une infinité de degrés entre un actif tel qu'il puisse estre et le passif tout pur. Et par consequent il n'est pas raisonnable de n'admettre qu'un seul Actif, c'est à dire l'Esprit Universel, avec le seul Passif, c'est à dire la matiere.

Il faut encor considerer, que la matiere n'est pas une chose opposée à Dieu, mais qu'il la faut opposer plustost à l'actif borné, c'est à dire à l'ame ou à la forme. Car Dieu est l'estre supreme, opposé au Neant, dont la matiere resulte aussi bien que les formes, et le passif tout pur est quelque chose de plus que le neant, estant capable de quelque chose, au lieu que rien ne se peut attribuer au neant. Ainsi il faut faire figurer avec chaque portion particuliere de la matiere des formes particulieres, c'est à dire des Ames et Esprits, qui y conviennent.

Je ne veux point recourir icy à un Argument demonstratif, que j'ay employé ailleurs, et tiré des Unités ou choses simples, où les ames particulieres sont comprises, ce qui nous oblige indispensablement non seulement d'admettre les ames particulieres, mais d'avouer encor qu'elles sont immortelles par leur nature et aussi indestructibles que l'univers, et qui plus est, que chaque ame est un miroir de l'univers à sa maniere sans aucune interruption, et qui contient dans son fonds un ordre repondant à celuy de l'univers même, que les ames varient et representent d'une infinité de façons, toutes differentes et toutes veritables, et multiplient pour ainsi dire l'univers autant de fois, qu'il est possible, de sorte que de cette façon elles approchent de la divinité autant qu'il se peut selon leur differens degrés et donnent à l'univers toute la perfection, dont il est capable.

Apres cela, je ne voy point quelle raison ou apparence on puisse avoir de combattre la doctrine des Ames particulieres. Ceux qui le font accordent, que ce qui est en nous est un Effect de l'Esprit Universel. Mais les effects de Dieu sont subsistans, pour ne dire que même en quelque façon les modifications et effects des creatures sont durables, et que leur impressions se joignent seulement sans se detruire. Donc, si conformement à la raison et aux experiences, comme on a fait voir, l'animal avec ses perceptions plus ou moins distinctes et avec certains organes subsiste tousjours, et si par consequent cet effect de Dieu subsiste tousjours dans ces organes, pourquoy ne seroit il pas permis de l'appeller l'ame et de dire que cet effect de Dieu est une ame immaterielle et immortelle, qui imite en quelque façon l'esprit universel, puisque cette doctrine d'ailleurs fait cesser toutes les difficultés, comme il paroist par ce qu'on vient de dire icy et en d'autres écrits, que j'ay faits sur ces matieres.

III.

Considerations sur les Principes de Vie, et sur les Natures Plastiques, par l'Auteur du Systeme de l'Harmonie preétablie.

Comme la dispute qui s'est elevée sur les natures plastiques, et sur les principes de vie, a donné occasion aux personnes celebres, qui s'y interessent, de parler de mon systeme, dont il semble qu'on demande quelque eclaircissement (voyés Biblioth. chois. Tom. 5 art. 5 pag. 301 et puis l'Histoire des ouvrages des savans de 1704 art. 7 pag. 393) j'ay crû qu'il seroit à propos d'adjouter quelque chose sur ce sujet, à ce que j'ay déja publié en divers endroits des Journaux cités par M. Bayle dans son Dictionnaire, article Rorarius. J'admets effectivement les principes de vie repandus dans toute la nature, et immortels, puisque ce sont des substances indivisibles, ou bien des UNITÉS, comme les corps sont des multitudes sujettes à perir par la dissolution de leur parties. Ces principes de Vie, ou ces Ames, ont perception et appetit. Quand on me demande, si ce sont des Formes substantielles, je reponds en distinguant: car si ce Terme est pris, comme le prend M. des Cartes, quand il soutient contre M. Regis, que l'Ame raisonnable est la forme substantielle de l'homme, je repondray qu'ouy. Mais je diray que non, si quelcun prend le Terme comme ceux qui s'imaginent qu'il y a une forme substantielle d'un morceau de pierre, ou d'un autre corps non-organique; car les principes de Vie n'appartiennent qu'aux corps organiques. Il est vray (selon mon Systeme) qu'il n'y a point de portion de la matiere, où il n'y ait une infinité de corps organiques et animés; sous lesquels je comprends non seulement les animaux et les plantes, mais encor d'autres sortes peutestre, qui nous sont entierement inconnues. Mais il ne faut point dire pour cela, que chaque portion de la matiere est animée, c'est comme nous ne disons

pas qu'un étang plein de poissons est un corps animé, quoyque le poisson le soit.

Cependant mon sentiment sur les Principes de Vie est different en certains points de ce qu'on en a enseigné auparavant. L'un de ces points est, que tous ont crû que ces Principes de Vie changent le cours du mouvement des corps, ou donnent au moins occasion à Dieu de le changer, au lieu que suivant mon Systeme ce cours n'est point changé du tout dans l'ordre de la nature, Dieu l'ayant preétabli comme il faut. Les Peripateticiens ont crû que les ames avoient de l'influence sur les corps, et que selon leur volonté ou appetit elles donnoient quelque impression aux corps; et les celebres auteurs, qui ont donné occasion à la contestation presente par leur principes de vie et leur natures plastiques, ont esté du même sentiment, quoyqu'ils ne soyent point Peripateticiens. On ne peut dire autant de ceux qui ont employé des Archées ou des Principes Hylarchiques, ou d'autres principes immateriels sous de differens noms. Des Cartes ayant bien reconnu, qu'il y a une Loy de la Nature, qui porte, que la même quantité de la force se conserve (quoyqu'il se soit trompé dans l'application, en confondant la quantité de la force avec la quantité du mouvement) a crû qu'il ne falloit pas accorder à l'Ame le pouvoir d'augmenter ou de diminuer la force des corps, mais seulement celuy d'en changer la direction, en changeant le cours des esprits animaux. Et ceux d'entre les Cartesiens, qui ont mis en vogue la doctrine des causes occasionnelles, ont crû que l'ame ne pouvant point avoir de l'influence sur le corps, il falloit que Dieu changeast le cours et la direction des esprits animaux suivant les volontés de l'ame. Mais si l'on avoit sû du temps de M. des Cartes cette nouvelle Loy de la Nature, que j'ay demonstrée, qui porte que non seulement la même quantité de la force totale des corps, qui ont commerce entre eux, mais encor leur direction totale, se conserve, il seroit venu apparemment à mon Systeme de l'Harmonie preétablie, car il auroit reconnu, qu'il est aussi raisonnable de dire, que l'ame ne change point la quantité de la direction des corps, qu'il est raisonnable de refuser à l'ame le pouvoir de changer la quantité de leur force, l'un et l'autre estant également contraire à l'ordre des choses et aux loix de la nature, comme l'un et l'autre est également inexplicable. Ainsi selon mon Systeme, les Ames ou les principes de vie ne changent rien dans le cours ordinaire des corps, et ne donnent pas même à Dieu occasion de le faire. Les

Ames suivent leur loix, qui consistent dans un certain developpement des perceptions selon les biens et les maux; et les corps suivent aussi les leurs, qui consistent dans les regles du mouvement: et cependant ces deux Estres d'un genre tout à fait different, se rencontrent ensemble et se repondent comme deux pendules parfaitement bien reglées sur le même pied, quoyque peutestre d'une construction toute differente. Et c'est ce que j'appelle l'Harmonie preétablie, qui ecarte toute notion de miracle des actions purement naturelles, et fait aller les choses leur train reglé d'une maniere intelligible: au lieu que le systeme commun a recours à des influences absolument inexplicables, et que dans celuy des causes occasionnelles, Dieu par une espece de loy generale et comme par un pacte s'est obligé de changer à tout moment le train naturel des pensées de l'ame pour les accommoder aux impressions des corps, et de troubler le cours naturel des mouvemens du corps selon les volontés de l'ame, ce qui ne se peut expliquer que par un miracle perpetuel; pendant que j'explique le tout intelligiblement par les natures que Dieu a établies dans les choses.

Ce systeme de l'Harmonie preétablie fournit une nouvelle preuve inconnue jusqu'icy de l'Existence de Dieu, puisqu'il est bien manifeste, que l'accord de tant de substances, dont l'une n'a point d'influence sur l'autre, ne sauroit venir que d'une cause generale, dont elles dependent toutes, et qu'elle doit avoir une puissance et une sagesse infinie pour preétablir tous ces accords. M. Bayle même a jugé, qu'il n'y a jamais eu d'hypothese, qui ait donné tant de relief à la connoissance que nous avons de la sagesse divine. Ce Systeme a encor cet avantage, de conserver dans toute sa rigueur et generalité ce grand principe de la physique, que jamais un corps ne reçoit un changement dans son mouvement, que par un autre corps en mouvement, qui le pousse. *Corpus non moveri nisi impulsum a corpore contiguo et moto.* Cette Loy a esté violée jusqu'icy par tous ceux qui ont admis des Ames ou d'autres principes immateriels, y compris même tous les Cartesiens. Les Democritiens, Hobbes et quelques autres materialistes tout purs, qui ont rejetté toute substance immaterielle, ayant seuls conservé cette loy jusqu'icy, ont crû y avoir trouvé un sujet d'insulter les autres philosophes, comme s'ils soutenoient ainsi un sentiment fort deraisonnable. Mais le sujet de leur triomphe n'a esté qu'apparent et *ad hominem*; et bien loin qu'il leur puisse servir, il sert à les terrasser. Et maintenant leur illusion estant découverte, et

leur avantage tourné contre eux, il semble, qu'on peut dire, que c'est la premiere fois que la meilleure philosophie se monstre aussi la plus convenable en tout avec la raison, ne restant rien qu'on luy puisse opposer. Ce principe general, quoyqu'il donne l'exclusion aux premiers moteurs particuliers, en faisant refuser cette qualité aux Ames ou aux principes immateriels creés, nous mene d'autant plus seurement et clairement au premier moteur universel, de qui vient egalement la suite et l'accord des perceptions. Ce sont comme deux Regnes, l'un des Causes Efficientes, l'autre des Finales, dont chacun suffit à part dans le detail pour rendre raison de tout, comme si l'autre n'existoit point. Mais l'un ne suffit pas sans l'autre dans le general de leur origine, car ils emanent d'une source, où la puissance qui fait les causes efficientes, et la sagesse, qui regle les finales, se trouvent reunies. Cette maxime aussi, qu'il n'y a point de mouvement, qui n'ait son origine d'un autre mouvement suivant les regles mechaniques, nous mene au premier Moteur encor, parce que la matiere estant indifferente en elle même à tout mouvement ou au repos, et possedant pourtant tousjours le mouvement avec toute sa force et direction, il n'y peut avoir esté mis que par l'auteur même de la matiere.

Il y a encor une autre difference entre les sentimens des autres auteurs, qui sont pour les principes de vie, et entre les miens. C'est que je crois en même temps et que ces principes de vie sont immortels, et qu'il y en a par tout; au lieu que suivant l'opinion commune les ames des bestes perissent, et que selon les Cartesiens il n'y a que l'homme, qui ait veritablement une ame, et même qui ait perception et appetit, opinion, qui ne sera jamais approuvée, et où l'on ne s'est jetté que parce qu'on a vû, qu'il falloit ou accorder aux bestes des ames immortelles, ou avouer, que l'ame de l'homme pouvoit estre mortelle. Mais il falloit dire plustost, que toute substance simple estant imperissable, et toute ame par consequent estant immortelle, celle qu'on ne sauroit refuser raisonnablement aux bestes, ne peut manquer de subsister aussi tousjours, quoyque d'une maniere bien differente de la nostre, puisque les bestes autant qu'on en peut juger, manquent de cette reflexion, qui nous fait penser à nousmêmes. Et l'on ne voit point, pourquoy les hommes ont eu tant de repugnance à accorder aux corps des autres creatures organiques des substances immaterielles imperissables, puisque les defenseurs des atomes ont introduit des substances materielles, qui ne perissent point, et que l'ame

de la beste n'a pas plus de reflexion qu'un atome. Car il y a bien de la distance entre le sentiment, qui est commun à ces ames, et la reflexion qui accompagne la raison, puisque nous avons mille sentimens sans y faire reflexion; et je ne trouve point que les Cartesiens ayent jamais prouvé ny qu'ils puissent prouver, que toute perception est accompagnée de conscience. Il est raisonnable aussi, qu'il y ait des substances capables de perception au dessous de nous, comme il y en a au dessus; et que nostre Ame, bien loin d'estre la derniere de toutes, se trouve dans un milieu, dont on puisse descendre et monter; autrement ce seroit un defaut d'ordre, que certains Philosophes appellent Vacuum formarum. Ainsi la Raison et la Nature portent les hommes au sentiment que je viens de proposer; mais les préjugés les en ont detournés.

Ce sentiment nous mene à un autre, où je suis encor obligé de quitter l'opinion receue. On demandera à ceux qui sont de la mienne, ce que feront les ames des bestes apres la mort de l'animal: et on nous imputera le Dogme de Pythagore, qui croyoit la transmigration des ames, que non seulement feu M. van Helmont le fils, mais encor un Auteur ingenieux de certaines Meditations Metaphysiques publiées à Paris, a voulu ressusciter. Mais il faut savoir, que j'en suis fort eloigné, parce que je crois que non seulement l'ame, mais encor le même animal subsiste. Des Personnes fort exactes aux experiences se sont déja apperçues de nostre temps, qu'on peut douter si jamais un animal tout à fait nouveau est produit, et si les animaux tout en vie ne sont déja en petit avant la conception dans les semences, aussi bien que les plantes. Cette doctrine estant posée, il sera raisonnable de juger, que ce qui ne commence pas de vivre, ne cesse pas de vivre non plus, et que la mort, comme la generation, n'est que la transformation du même animal, qui est tantost augmenté, et tantost diminué. Ce qui nous decouvre encor des merveilles de l'artifice divin, où l'on n'avoit jamais pensé: c'est que les machines de la nature estant machines jusques dans leur moindres parties, sont indestructibles, à cause de l'enveloppement d'une petite machine dans une plus grande à l'infini. Ainsi on se trouve obligé de soutenir en même temps et la pre-existence de l'ame comme de l'animal, et la substance de l'animal comme de l'ame.

Je suis venu insensiblement à expliquer mon sentiment de la formation des plantes et des animaux, puisqu'il paroist par ce que je viens de dire, qu'ils ne sont jamais formés tout de nouveau. Je suis donc de l'avis

de Monsieur Cudworth (dont l'excellent ouvrage me revient extremement dans la plus grande partie) que les loix du Mechanisme toutes seules ne sauroient former un animal, là où il n'y a rien encor d'organisé; et je trouve, qu'il s'oppose avec raison à ce que quelques anciens ont imaginé sur ce sujet, et même Mons. des Cartes dans son homme, dont la formation luy couste si peu, mais approche aussi tres peu de l'homme veritable. Et je fortifie ce sentiment de M. Cudworth en donnant à considerer que la matiere arrangée par une sagesse divine doit estre essentiellement organisée partout, et qu'ainsi il y a machine dans les parties de la machine naturelle à l'infini, et tant d'enveloppes et corps organiques enveloppés les uns dans les autres, qu'on ne sauroit jamais produire un corps organique tout à fait nouveau, et sans aucune preformation, et qu'on ne sauroit detruire entierement non plus un animal déja subsistant. Ainsi je n'ay pas besoin de recourir avec M. Cudworth à certaines Natures Plastiques immaterielles, quoyque je me souvienne, que Jules Scaliger et autres Peripateticiens, et aussi quelques sectateurs de la doctrine Helmontienne des Archées, ont crû, que l'ame se fabrique son corps. J'en puis dire, Non mi bisogna, e non mi basta, par cette raison même de la preformation et d'un organisme à l'infini, qui me fournit des natures plastiques materielles propres à ce qu'on demande; au lieu que les principes plastiques immateriels sont aussi peu necessaires, qu'ils sont peu capables d'y satisfaire. Car les animaux n'estant jamais formés naturellement d'une masse non organique, le mechanisme incapable de produire de nouveau ces organes infiniment variés, les peut fort bien tirer par un developpement et par une transformation d'un corps organique preexistant. Cependant ceux qui employent des natures plastiques, soit materielles soit immaterielles, n'affoiblissent nullement la preuve de l'existence de Dieu tirée des merveilles de la nature, qui paroissent particulierement dans la structure des animaux, supposé que ces defenseurs des natures plastiques immaterielles y adjoutent une direction particuliere de Dieu et supposé que ceux qui se serviront d'une cause materielle avec moy, en se consentant du mechanisme plastique soutiendront non seulement une preformation continuelle, mais encor un preétablissement divin originaire. Ainsi de quelque maniere qu'on s'y prenne, on ne sauroit se passer de l'Existence divine, en voulant rendre raison de ces merveilles, qu'on a tousjours admirées, mais qui n'ont jamais mieux paru que dans mon Systeme.

On voit par là, que non seulement l'Ame, mais encor l'animal doit subsister tousjours dans le cours ordinaire des choses. Mais les loix de la nature sont faites et appliquées avec tant d'ordre et tant de sagesse, qu'elles servent à plus d'une fin, et que Dieu, qui tient lieu d'inventeur et d'Architecte à l'egard des Machines et Ouvrages de la nature, tient lieu de Roy et de Pere aux substances qui ont de l'intelligence, et dont l'ame est un esprit formé à son image. Et à l'egard des Esprits, son Royaume, dont ils sont les Citoyens, est la plus parfaite Monarchie, qui se puisse inventer; où il n'y a point de peché, qui ne s'attire quelque chastiment, et point de bonne action sans quelque recompense; où tout tend enfin à la gloire du Monarque et au bonheur des sujets, par le plus beau mélange de la justice et de la bonté, qui se puisse souhaiter. Cependant je n'ose rien asseurer ny à l'egard de la préexistence, ny à l'egard du detail de l'estat futur des Ames Humaines, puisque Dieu se pourroit servir à cet egard de voyes extraordinaires dans le Regne de la Grace: neanmoins ce que la raison naturelle favorise, doit estre preferé, à moins que la revelation ne nous enseigne le contraire, ce que je n'entreprends point icy decider.

Avant que de finir il sera peutestre bon de faire remarquer parmy les autres avantages de mon systeme celuy de l'universalité des Regles que j'employe, qui sont tousjours sans exception dans ma philosophie generale: et c'est tout le contraire dans les autres systemes. Par exemple, j'ay déja dit, que les loix mechaniques ne sont jamais violées dans les mouvemens naturels, qu'il se conserve tousjours la même force et tousjours la même direction, que tout se fait dans les ames comme s'il n'y avoit point de corps, et que tout se fait dans les corps comme s'il n'y avoit point des ames; qu'il n'y a point de partie de l'espace qui ne soit remplie; qu'il n'y a point de partie de la matiere qui ne soit divisée actuellement, et qui ne contienne des corps organiques; qu'il y a aussi des ames par tout, comme il y a par tout des corps; que les ames et les mêmes animaux subsistent tousjours; que les corps organiques ne sont jamais sans ames, et que les ames ne sont jamais separées de tout corps organique; quoyqu'il soit vray cependant, qu'il n'y a point de portion de la matiere, dont on puisse dire, qu'elle est tousjours affectée à la même ame. Je n'admets donc point qu'il y a des ames entierement separées naturellement, ny qu'il y a des Esprits creés entierement detachés de tout corps, en quoy je suis

du sentiment de plusieurs anciens Peres de l'Eglise. Dieu seul est au dessus de toute la matiere, puisqu'il en est l'auteur; mais les creatures franches ou affranchies de la matiere, seroient detachées en même temps de la liaison universelle, et comme des deserteurs de l'ordre general. Cette universalité des Regles est soutenue d'une grande facilité des explications, puisque l'uniformité, que je crois observée dans toute la nature, fait, que par tout ailleurs, en tout temps et en tout lieu on pourroit dire, que c'est tout comme icy, aux degrés de grandeur et de perfection près; et qu'ainsi les choses les plus eloignées et les plus cachées s'expliquent parfaitement par l'analogie de ce qui est visible et près de nous*).

Beilage.

Eclaircissement sur les Natures Plastiques et les Principes de Vie et de Mouvement, par l'Auteur du Systeme de l'Harmonie préétablie**).

1) Ayant esté invité fort obligeamment par M. le Clerc à donner quelque Eclaircissement de mes sentimens à l'egard des Principes de Vie et des

*) Das vorliegende Manuscript bricht hier ab; höchst wahrscheinlich hat Leibniz der an Basnage geschickten Abschrift das Folgende unmittelbar hinzugefügt: Au reste, Monsieur, je fais imprimer in folio une collection des écrivains servant à l'histoire de Brunswick, tirés des manuscrits, ou rétablis par les manuscrits; j'y joins quelques pieces qui ont déja esté imprimées, parce qu'elles sont entre les mains de peu de gens, et qu'elles servent à mon but. Il y aura entr'autres Ditmarus Evêque de Mersebourg, où j'ay suppleé quelques feuilles qui y manquoient par le moyen d'un exemplaire que les RR. PP. Papebrock et Jannin m'ont communiqué. J'ay conferé aussi Domnison, Auteur de la vie de la celebre Comtesse Mathilde, et son contemporain, avec le manuscript du Vatican qui est de ce temps là, et je l'ay rendu intelligible, ce qui n'est point dans l'edition de Gretserus. Il y aura la vie de Theodoric Evêque de Metz, contemporain d'Othon le Grand, qui n'a point encor esté publiée, quoyqu'on le traite de Saint; je l'y mets parceque cet Evêque estoit Saxon de la race de Witikind. On y trouvera la vie de St. Conrad Evêque de Constance, de la race des Guelphes, qui n'a point paru jusqu'icy, et les anciennes Chroniques de Halberstadt, de Hildesheim, de Minde et autres qui n'ont jamais vû le jour. Ce recueil ne cedera gueres à d'autres de cette nature, et cet exemple pourra encourager d'autres familles et pays. Remarquez que tout ce qu'il contiendra de pieces, sont plus anciennes que la Reformation, et par consequent elles peuvent passer pour des écrits du moyen âge, et ainsi exemptes des partialités que le changement de Religion a causées. Je suis etc.

**) Auf dem Manuscript hat Leibniz bemerkt: Je l'ay un peu changé, comme M. Basnage l'a publié.

Natures Plastiques, soutenues par des habiles Anglois M. Cudworth et M. Grew, dont il avoit rapporté les ouvrages et dont il maintient la doctrine à certains égards, contre quelques objections de M. Bayle mises dans la Continuation de ses pensées diverses, et ayant vû depuis la replique de ce dernier dans l'Histoire des ouvrages des Savans de 1704 (Artic. 7) où il me fait aussi l'honneur de parler de moy (p. 393) en disant que je medite un Systeme nouveau, et qu'il sera celuy des formes substantielles reformé: j'ay crû qu'il seroit à propos de m'expliquer icy sur ces deux points dont je viens de parler, quoyque je n'aye garde de m'eriger en juge du different qu'il y a entre deux excellens hommes. Mais auparavant, à fin qu'on ne prenne point les paroles de M. Bayle, comme si j'avois changé ce que j'ay déja publié, je dois dire qu'il y a long temps que j'ay achevé de mediter mon systeme, et que je l'ay donné même au public en abregé, quoyque je puisse dire encor bien des choses pour l'éclaircir et pour le fortifier.

2) Je dois adjouter aussi que je ne suis pas autrement pour les formes substantielles que M. Descartes l'estoit luy même à l'egard de l'ame de l'homme, qu'il reconnoissoit pour la forme substantielle du Corps humain, voulant qu'on dise, que l'homme est une substance donnée d'une veritable unité, et non pas un Estre par accident, comme l'on peut voir dans ce qu'il a ecrit contre M. Regius. Je différe seulement de M. Descartes sur ce sujet, en ce que je reconnois encor dans les autres corps organisés de la Nature des ames ou quelque chose d'approchant, doué de perception et d'appetit: comme je différe des Peripateticiens, en croyant que toutes les ames sont ingenerables et incorruptibles naturellement, aussi bien que la nostre, ce qui leve les difficultés de l'origine des formes: et comme je m'eloigne aussi un peu des Peripateticiens et des Cartesiens ensemble, en adjoutant deux choses à leur Sentimens: l'une, que l'animal même subsiste tousjours, aussi bien que l'ame, et l'autre enfin, que suivant la Doctrine de l'harmonie préétablie, les ames ne changent rien dans le mechanisme de la matiere par rapport aux directions des Corps aussi bien qu'à leur forces, au lieu que les Peripateticiens croyent que l'Ame donne de la force au corps, et que Descartes se contente de vouloir qu'elle peut changer le cours et la direction des corps tels que les Esprits animaux, quoyque la quantité de la force totale ne puisse estre augmentée ny diminuée dans la nature ou dans quelques corps pris à part; car il ne savoit pas encor alors les nouvelles loix de la nature qui font voir que la

direction totale ne change pas non plus dans quelque nombre de corps qu'on puisse prendre ensemble et supposer comme detachés des autres.

3) Ainsi mon systeme gardant une parfaite uniformité dans toute la nature, explique le tout tres intelligiblement (ce semble) savoir les choses cachées et eloignées par les choses visibles et prochaines, qui ne changent pas autant qu'on pense, quand elles se dérobbent à nos yeux, puisque la naissance et la mort, qui sont les plus grands changemens, ne produisent pas dans le fonds une aussi grande difference qu'on s'imaginoit. En sorte que dans ce systeme (comme je me souviens d'avoir eu l'honneur d'ecrire un jour à Mylady Masham, fille du celebre M. Cudworth) on pourroit dire comme dans l'Empereur de la Lune, que c'est tout comme icy par tout et tousjours, aux degrés de grandeur et de perfection près. Ce qui fait aussi que je suis du sentiment le plus receu chez les anciens philosophes et chez les Peres de l'Eglise, que les Anges, ou ce que les payens appelloient les bons et les mauvais Demons, sont ζῶα, et ont aussi des Corps animés, quoyque bien differens des nostres, en vigueur et en subtilité. Car je tiens qu'il y a une infinité d'especes et de degrés de perfection dans les Ames comme dans les Corps, et qu'il faut accorder la perception à toutes les ames, une Intelligence sublime à celles des Anges, et le Sentiment destitué de Raisonnement aux Ames des Bestes, qu'on ne sauroit leur refuser sans faire la nostre la derniere, qu'il est plus juste de mettre au milieu, puisqu'il est aussi raisonnable de descendre que de monter, à fin qu'il n'y ait point ce que quelques uns appelloient Vacuum Formarum.

4) Mais pour venir à ce que M. Bayle a objecté aux Auteurs des Principes de vie et des Natures Plastiques, comme si leur Doctrine affoiblissoit les preuves qu'on a de l'existence de Dieu et pour m'expliquer sur ce que M. le Clerc y repond, qu'elles doivent agir sous la direction de Dieu, je diray qu'en effect le but principal de la Philosophie doit estre une connoissance de Dieu et de l'Ame qui puisse exciter l'Ame à aimer Dieu et à practiquer la vertu. Et je regarderois avec M. le Clerc une Philosophie et une Theologie comme très mauvaises, si elles fournissoient des armes aux Athées ou des argumens efficaces ad Hominem, contre ceux qui suivroient cette philosophie. Je ne voudrois pas même qu'on soutint des dogmes capables d'affoiblir les bons argumens que nous avons pour l'existence de Dieu. Le principe d'un Moteur necessaire pour donner du

mouvement à la matiere, a esté en effect le fondement d'un tres bon argument chez les anciens et chez les modernes, pour établir un premier Moteur: et je suis fort du sentiment, dont il semble quelques fois qu'Aristote ne s'eloigne pas (sur tout lorsqu'il compare le mouvement des animaux avec celuy des automates) qui a esté même celuy de Democrite et de Leucippe selon les apparences, et que Descartes et Gassendi ont adopté: que naturellement une portion de la matiere ne sauroit produire un mouvement, quand elle n'en a pas, ny changer d'elle même le degré de sa vitesse, ou la direction de la tendence: cela ne se pouvant faire à mon avis, suivant l'ordre de la nature, que par un corps qui est déja en mouvement, et qui touche celuy qui doit estre changé. Et comme on ne savoit trouver la raison du mouvement dans la matiere, qui d'elle même est indifferente à toutes les directions, il faut bien la chercher dans un Moteur immateriel, qui par bien des raisons ne sauroit estre autre que Dieu: quoyque Aristote ait encor compté parmy ces Moteurs certaines intelligences inferieures qu'il fait tourner les spheres planetaires, et que ceux d'entre les Cartesiens qui croyent l'influence de l'ame humaine sur le corps, comptent aussi nos Ames parmy ces intelligences capables de donner du mouvement.

5) Pour moy, quoyque je soutienne qu'il y a tousjours de la force dans le corps même, je tiens en même temps qu'il y a tousjours aussi un mouvement effectif par lequel cette force se peut faire connoistre: ainsi Dieu est le seul moteur qui puisse donner à la matiere une nouvelle force ou une nouvelle tendence, laquelle ne suive point par les loix de mechanique des forces et des directions qui s'y trouvent déja: ce qu'il ne fera que par miracle, et dans les cas qui n'ont rien de commun avec le cours ordinaire de la nature déja établie. M. Bayle paroist avoir entendu tout autrement mon sentiment mis dans les Journaux de Leipzig, particulierement l'an 1698, et je me souviens que dans une lettre qu'il me fit l'honneur de m'ecrire il y a quelques années, il le prit, comme si je donnois quelque effort ou quelque tendence à un corps qui est en repos, et qui n'est point poussé. Je tachay de l'en desabuser dans ma réponse; mais ou il l'avoit oublié, lorsque dans ses nouvelles Pensées sur les Cometes il me mit (ce semble) parmy ceux qui cherchent la raison du mouvement dans la matiere, ou il avoit écrit ces Pensées avant mon Eclaircissement, et ne s'est point souvenu depuis, en les publiant, d'y changer cet endroit.

6) Pour ce qui est des formes substantielles ou des Entelechies primitives, que M. Bayle s'étonne qu'on veut ressusciter, je ne les approuve que lorsqu'on les prend pour des substances simples, capables de perception et d'appetit, en un mot, pour des Ames, ou pour quelque chose qui ait de l'analogie avec l'ame, et qu'on pourroit appeller Principe de Vie; comme en effect, je tiens que toute la nature est pleine de corps organiques vivans. Ainsi, je ne veux pas à la verité qu'un morceau de pierre soit luy même une substance corporelle animée ou douée d'un principe d'unité et de vie; mais bien qu'il y en a par tout de telles là dedans, et qu'il n'y a aucune piece de la matiere, où il n'y ait ou animal ou plante, ou quelque autre corps organique vivant, quoyque nous n'en connoissions que les plantes et les animaux. De sorte qu'une masse de matiere n'est pas proprement ce que j'appelle une substance corporelle, mais un amas et un resultat (aggregatum) d'une infinité de telles substances, comme l'est un trouppeau de moutons ou un tas de vers. Mais je ne l'entends pas comme les defenseurs de ces principes de vie l'entendent ordinairement, c'est à dire, comme si un tel principe estoit capable de donner du mouvement et de la force à une masse qui est en repos ou qui a moins de force, ou d'en changer la direction: puisque suivant mon systeme de l'harmonie preétablie, l'ame humaine même, qui est la plus parfaite de toutes les ames que nous connoissons, ne le fait pas. Et au lieu que plusieurs philosophes, quand ils disent qu'un corps ne peut estre mis en mouvement que par un autre, en exceptant les corps animés, je tiens que la Regle est sans Exception (comme sont ordinairement celles que j'ay coustume d'employer) quoyque les Cartesiens mêmes ayent crû que cette regle est violée au moins par rapport à l'ame humaine, soit qu'on la croye capable de changer la direction du corps par les efforts de la volonté, soit qu'on s'imagine avec les auteurs du systeme des causes occasionnelles, que Dieu change l'effect des loix des corps dans les occasions, comme la volontê de l'ame le demande, et que Dieu le fait par une espece de Pacte ou de loy generale, ce que je ne saurois croire suffisant, puisque cette Loy ne sauroit executer que par un miracle perpetuel. Mais on n'a point besoin d'y recourir, et encor moins de s'imaginer avec l'école une influence inconcevable de la volonté sur le mouvement, pourveu qu'on reconnoisse cette souveraine sagesse de Dieu qui l'a porté à preétablir l'harmonie des substances, sentiment qui suivant le jugement de M. Bayle

luy même (dans l'article de Rorarius de son Dictionnaire) porte cette sagesse divine au delà de tout ce qu'on en avoit connu jusqu'icy, et leve toute notion de miracle dans une occasion où il est hors de saison: d'autant que suivant mon systeme l'union de l'ame avec le corps paroist fort explicable, et qu'on ne peut point nier, que l'explication que j'en donne ne soit fort digne de Dieu. Je suppose aussi par tout ces principes de perception et de vie que les Cartesiens n'accordent qu'à une petite portion de la matiere, par une exception tout à fait étrange et bien eloignée de l'usage de la nature. Et je leve en même temps les difficultés qui les embarrassent sur l'union de ce principe avec la matiere.

7) M. le Clerc, en expliquant les sentimens de quelques habiles modernes, à qui M. Bayle avoit attribué qu'ils tachent de ressusciter les formes substantielles, remarque que ces Messieurs cultivent la Philosophie corpusculaire, aussi bien que Descartes; que la matiere de tous les corps, suivant eux, est divisible, solide, capable de figure et de mouvement, qu'ils n'attribuent aucune autre forme à chaque corps, consideré simplement comme corps, qu'une forme accidentelle qui consiste dans la grosseur, la figure, la situation, le mouvement et le repos, et qu'ils tachent de rendre raison par là des qualités des corps. C'est en quoy je suis entierement d'accord avec eux: je suis aussi du sentiment de ceux qui reconnoissent des principes de vie dans les corps organiques de la nature comme je l'ay déja marqué. Monsieur le Clerc distingue ces principes de vie d'avec les formes substantielles Peripateticiennes: et il est seur en effect, que celles que les Peripateticiens donnent (par exemple) à une pierre ou à un metail, n'ont point de fondement, et point de rapport à ces principes. Cependant comme les Peripateticiens prennent l'ame humaine pour la forme substantielle de nostre corps (notion dont Mons. Descartes luy même n'a point voulu se departir) ils auroient encor honnoré ou deshonnoré du titre de forme substantielle tous ces principes de vie et d'unité que je reconnois dans les corps organiques de la nature. Et c'est ce qui m'a fait croire qu'il me seroit permis de me servir de ces principes bien fondés, pour rectifier la doctrine receue dans les Ecoles, sans la detruire entierement, lorsqu'elle peut avoir un sens raisonnable. C'est aussi ce qui a peutestre contribué à faire dire à M. Bayle de certains auteurs modernes qui ont parlé de la faculté plastique et du monde vital, qu'ils n'ont pas trouvé qu'il fut digne d'eux de fortifier et d'éclaircir hy-

pothese Cartesienne, qui est dans le fonds (à ce qu'il juge) la plus capable de soutenir la spiritualité de Dieu, mais qu'ils ont trouvé plus de gloire à fortifier la secte chancelante et presque atterrée des Peripateticiens, comme il en parle. Il est vray qu'il n'y fait pas mention de moy, mais aussi ces autres auteurs, dont il y parle, ne se sont point mis en peine des formes substantielles. Il faut croire qu'ils ont cherché la verité, et pour moy j'aime de la rendre plus recevable, en donnant un bon sens aux opinions receues, autant qu'elles en sont capables. En quoy j'ay plus en veue l'edification et l'utilité publique, que la gloire qu'on trouve bien plus souvent par la nouveauté et par les paradoxes.

8) Cependant je ne voy pas bien comment Monsieur Bayle a jugé que ceux qui croyent qu'il y a des ames repandues par toute la nature, établissent moins la spiritualité de Dieu, que les Cartesiens qui n'admettent que l'ame humaine: si ce n'est qu'il a crû (comme j'ay déja remarqué auparavant) que ces Auteurs, en tant qu'ils donnent aux vivans un principe interne du mouvement, détruisent l'argument qu'on a tiré du mouvement même, pour prouver un premier moteur incorporel, puisqu'ils admettent des moteurs particuliers dans les corps. Mais les Cartesiens eux mêmes, au moins ceux qui ne sont point pour les causes occasionnelles, reconnoissent aussi un tel principe de mouvement dans le corps humain, et ne peuvent point blâmer en ce point ceux qui en admettent encor ailleurs. De sorte que l'avantage que Mr. Bayle paroist attribuer aux Cartesiens en general, n'appartiendroit qu'aux defenseurs des causes occasionnelles. C'est ainsi qu'il s'explique aussi, mais à mon avis ce systeme recourant au miracle et violant les loix du Mechanisme, ne sauroit subsister dans la nature. C'est donc le systeme de l'harmonie preétablie qui a veritablement l'avantage que M. Bayle demande, puisqu'il conserve par tout le mechanisme dans les operations des corps et maintient ainsi parfaitement l'axiome ancien, que le mouvement ne peut estre naturellement donné au corps que par un moteur externe materiel contigu qui se remue: Axiome, que tous les Philosophes qui ne sont pas entierement Materialistes, jusqu'à moy, avoient abandonné en quelques rencontres, savoir par rapport à leur substances immaterielles, ce qui rendoit ces substances suspectes. Outre que cet Axiome, bien loin d'estre favorable aux Adversaires des substances immaterielles (qui le cherissent sans en penetrer

les consequences) nous oblige d'aller à une Substance universelle au delà de la nature des choses particulieres, pour trouver l'origine du mouvement: il nous mene au premier Moteur et rend Dieu seul auteur du mouvement. Et c'est en quoy j'avoue que je suis d'un autre avis que Messieurs Cudworth et Grew, et la pluspart d'autres Philosophes qui ont accordé des moteurs particuliers aux corps vivans sous le nom de principes de vie, ou d'intelligences plastiques. J'ay déja dit, que j'admets ces principes de vie, ou ces ames, mais je ne leur accorde que des actions vitales internes, qui sont aussi liées entre elles par certaines loix dans un même Agent, et aussi harmoniques d'Agent à l'autre, que les actions de la masse corporelle sont liées entre elles par les loix du mechanisme.

9) Pour ce qui est de la faculté plastique, je suis de l'avis de M. Cudworth (dont l'excellent ouvrage me revient extremement) lorsqu'il soutient que les loix du mechanisme toutes seules ne sauroient former un animal, là où il n'y a rien d'organisé, contredisant avec raison à ce que quelques anciens ont imaginé et même M. Descartes dans son homme, dont la formation luy coute si peu, mais approche aussi tres peu de l'homme veritable. Mons. Bayle dit excellemment là dessus (Hist. des ouvrages des sav. Dec. 1704. Art. 12) que la construction de nostre corps demande plus de lumieres que tous les ouvrages de l'art humain, machines, harangues, poëmes epiques etc. et selon moy c'est un artifice qui demande une science veritablement infinie. Ainsi je fortifie ce sentiment, en donnant à considerer que la Matiere arrangée par une sagesse divine, doit estre essentiellement organique par tout, et qu'ainsi il y a machine dans les parties de la machine naturelle à l'infini, et tant d'enveloppes les unes plus subtiles que les autres, qu'on ne sauroit jamais produire un animal ou corps organique tout à fait nouveau, ny détruire entierement un Animal ou autre corps organisé déja subsistant: mais je ne suis pas de l'avis de M. Cudworth, lorsqu'il demande des intelligences particulieres pour former les animaux et je m'en dispense par cette raison même d'un organisme à l'infini qui rend ces intelligences peu necessaires selon moy, et peu capables encor selon M. Bayle d'y satisfaire. Les animaux ne sont jamais formés d'une masse non organique; il y a tousjours une preformation et les loix Mechaniques, insuffisantes pour produire de nouveau ces organes infiniment variés, les peuvent fort bien tirer de ce qui est déja, par un developpement ou par une transformation d'un corps organique préexistant. Ainsi

non seulement l'Ame, mais encor l'Animal existe tousjours, dans le cours ordinaire des choses. Mais les loix de la nature sont faites avec tant de sagesse que Dieu qui tient lieu d'auteur ou d'Architecte à l'egard des machines de la nature et particulierement à l'egard de la structure des animaux, tient lieu de Roy et de Pere aux substances qui ont de l'intelligence et dont l'ame est un esprit formé à son image. Car son royaume est la plus parfaite Monarchie qui se puisse inventer, où il n'y a point de peché sans quelque chastiment qu'il s'attire, et point de bonne Action sans recompense, où tout tend enfin au bonheur des sujets, par le plus beau melange de la justice et de la bonté qui se puisse souhaiter: ce que nous devons juger par les perfections Divines, quoyque nous ne puissions pas encor connoistre le detail de ce gouvernement. Cependant je n'ose point asseurer la preexistence des ames intelligentes, car Dieu pourroit employer un moyen extraordinaire pour les produire encor; mais aussi je ne saurois asseurer que cette preexistence n'est point: et considerant les choses selon la seule raison, elle paroistroit preferable à d'autres suppositions, sur les connoissances que nous avons acquises jusqu'icy par la nature. Mais si la revelation nous apprend autre chose, c'est ce que je n'entreprends point de decider.

10) Quant à ces substances immaterielles plastiques, je ne voy pas bien ny comment elles y suffisent, ny en quoy elles ayent de l'avantage sur le Mechanisme. Il semble qu'il leur faudroit une intelligence toute divine pour former les organes des animaux avec la connoissance d'un architecte: mais si elles n'ont point cette connoissance architectonique, et s'il faut que Dieu y supplée et les dirige particulierement, à quoy bon ces intelligences, et quelle raison de les établir? sur tout si elles différent des ames, à qui Jules Scaliger et autres Peripateticiens accordoient autres fois la faculté plastique, comme si elles se formoient leur corps. En quoy pourtant je ne saurois estre de leur sentiment, car Dieu dirigeroit aussi aisement le mechanisme, que ces intelligences ou ames occupées à se bastir leur corps, s'il falloit le faire intervenir par miracle. Mais dans le fonds le mechanisme ne forme pas de nouveau des animaux, et n'a point besoin d'un autre concours de Dieu que de celuy qu'il preste à toute la nature, apres luy avoir donné sa constitution prealable, conformement à cette merveilleuse sagesse qui y fait aller toutes choses depuis avec autant d'ordre, que si des intelligences particulieres

les conduisoient par tout. Je trouve que M. Bayle a eu raison de juger (dans le dit Article 12) qu'il seroit plus difficile incomparablement aux creatures plastiques de former le corps d'un animal, que de faire un poëme plus beau que l'Eneide, et qu'il leur faudroit une sagesse merveilleuse pour reussir dans cette formation par leur lumieres: ou bien si elles le font sans savoir ce qu'elles font, il a encor raison de dire que Dieu les doit donc diriger à chaque pas, non comme un architecte dirige ses ouvriers, mais comme un artisan manie ses instrumens, ce qui rend ces substances plastiques tout à fait inutiles. Il monstre aussi fort bien, que si une creature aveugle pouvoit venir à bout de former un aussi bel ouvrage que le corps organique d'un animal, rien n'empechera les Athées de dire qu'une puissance aveugle a formé le monde, comme Straton, Philosophe ancien, le soutenoit, ou bien le concours fortuit des atomes selon Epicure. Cependant je crois avec Messieurs Cudworth et Grew qu'il y a par tout des principes de vie, que le principe plastique des animaux est en eux, et que le mechanisme n'est point capable de produire une organisation toute nouvelle.

11) Au reste je ne voy point, sur quel fondement M. Bayle peut croire que le systeme des causes occasionnelles est le plus propre de tous à etablir l'existence du vray Dieu; puisque ce systeme fait tort à la sagesse divine, dont toute la grandeur ne se monstre assés que dans le systeme de l'harmonie preétablie, comme il sembloit que M. Bayle l'avoit reconnu luy même dans la seconde edition de son Dictionnaire, et qu'il n'a point paru que les solutions qu'il a receues depuis sur des difficultés qui luy estoient restées, luy ayent deplû. En effect je ne voy plus de difficultés maintenant dans la Philosophie generale. Ce systeme aussi fournit une preuve nouvelle d'une supreme intelligence qui ne souffre point de replique, puisque cette Harmonie ne sauroit venir que d'une cause commune dont la puissance et la sagesse soyent infinies.

IV.

Observatio ad Recensionem libri de Fidei et Rationis consensu a Domino Jaqueloto editi mense Octobri proxime praecedenti factam.

Cum haec Recensio Clarissimi Jaqueloti sententiam de Leibnitiana Harmoniae praestabilitae Hypothesi attigerit, quae nuspiam adhuc in his Actis est explicata, operae pretium visum est, ad meliorem ejus intellectum, missam nobis ipsorum Dn. Jaqueloti verborum ex Libro recensito excerptorum Latinam versionem adjungere, ut appareat, quis consensus aut dissensus. »Quia (inquit pag. 381. 382) difficile est comprehendere, quomodo voluntas motum corpori imperet, Celeberrimus Leibnitius Corpus considerat tanquam machinam tensam et dispositam ad efficiendos omnes motus quos producit, et Animam tanquam substantiam omnes continentem ideas sese successive evolventes, modo motibus omnibus corporis conformi et correspondente. Itaque cum brachium movere volo, evenit, ut brachium moveatur virtute machinae dispositae atque tendentis ad brachium in hoc instanti movendum. Hoc modo Anima et Corpus se fere habebunt ut duo horologia pendula, quae motus suos pariter iisdemque momentis exercent. Qui causas occasionales defendunt, volunt ob unionem animae et corporis, Deum ad certorum motuum praesentiam in anima formare certas ideas, et ad praesentiam certorum actuum voluntatis, Deum producere certos motus in corpore. Quod Dn. Leibnitius non probat, quia ista hypothesis perpetua supponit miracula. Systema receptum medium inter has duas sententias tenet, quae magnas difficultates pati videntur. Videri possit prima specie, in priore systemate libertatem non nisi quandam illusionem esse, cum anima et corpus per causam efficacem et antecedentem ad omnes suas cogitationes et actiones disponantur, tantumque revera evolvatur, quod erat tectum et involutum. Systema causarum occasionalium majoribus adhuc difficultatibus laborat. Nam in eo Deus

agit omnia, creaturae non nisi umbrae sunt vanae, et entia actionis expertia. Quid ergo virtutibus et vitiis fiet? An credi oportet, Deum ad aspectum Batsebae in anima Davidis ideam concupiscentiae excitasse, et in animas Pharisaeorum impressisse ideas blasphemiae contra Spiritum Sanctum, cum daemones viderent ex corporibus daemoniacorum ejectos? Quocunque effugio, aut quacunque subtilitate utamur, res huc semper redit. Exponit deinde Clarissimus Autor rationes, cur systema receptum, quo anima in corpus et corpus in animam influxum exercet, ipsi magis placet. Sed tandem pergit p. 387 sqq.«

Si tamen systema Leibnitianum bene intelligitur, reperietur, in eo non destrui libertatem; anima enim facultatem habet decreta sua formandi, ac volendi quod placet. Et quod actiones corporis ab anima imperatas attinet, non potest officere libertati dispositio corporis ita a Deo formati, ut motus ejus praecise voluntatibus animae respondeant, quod tali exemplo intelligi potest. Ponamus, Mechanicum egregium scire, quae ego famulo meo tali die sim imperaturus, eumque posse formare automatum par exequendis omnibus motibus a me ea die imperandis: Certum est, me tunc Automato illi tanquam famulo meo imperaturum ea, qua fruor, libertate, neque illam ipsius automati spontaneam ad suos motus determinationem, quicquam libertati meae praejudicaturum. Eodem se modo res habet in corpore humano, secundum systema Leibnitianum, quod ideo appellari solet Systema Harmoniae praestabilitae. Deus formavit nostra corpora tanquam machinas quae debent respondere certis motibus nostrarum animarum. Tale Automatum non est impossibile Deo, qui novit omnes determinationes meae voluntatis, motusque machinae his determinationibus accommodavit. Hoc systema exemtum est difficultatibus, quae in aliis reperiuntur. Non intelligitur in systemate recepto, quomodo voluntas agere possit in corpus, et in systemate causarum occasionalium omnia fiunt miraculose, et Deus movet brachium meum occasione meae voluntatis, corpus proprie loquendo nihil agit. Sed in systemate Leibnitiano agit revera. Quod animam attinet, concipi utique potest, Deum ipsi in creatione dedisse ideas confusas et involutas omnium objectorum universi, quae evolvantur et distinctae fiant, prout objecta mutationes producunt in eo corpore, quod animae est conjunctum, quia Deus ita creavit animam et corpus, ut perfecte sibi respondeant. Anima deinde in sese ipsa agit secundum illas ideas et perceptiones distinctas, ut judicia sua formet, suaque placita ac

destinata animo concipiat, secundum electionem quam instituit. Ipsa imperat, et corpus exequitur virtute dispositionis a Creatore ad exequendum ei datae.

Itaque concludo (inquit Vir Clarissimus sub ipsum dissertationis finem) si intelligi queat, animam agere in corpus propria virtute et quodam genere influxus, qui motum in eo producat, sequendum esse systema receptum. Simplicius enim est aliis et liquidius (plus simple et plus degagé). Et in favorem ipsius adduci potest exemplum Dei cuncta creantis et conservantis sola voluntate. Sed si velimus sequi ideas, quas habemus de corpore et de spiritu, una cum propriis eorum attributis, atque adeo nolimus corpus agere in spiritum, aut spiritum (creatum) in corpus; amplectendum erit systema Leibnitianum. Systema enim causarum occasionalium non nisi mera est illusio. Haec Clarissimus Autor, agnoscens commercium animae et corporis, secundum naturae ordinem, non alio modo quam secundum Leibnitianam hypothesin intelligibiliter explicari posse. Quoniam in iis, quae in corpore et anima intelligimus, nihil apparet quod ad influxum eorum motuum explicandum inserviat. Caeterum modus, quo Deus agit in creaturas, toto genere diversus est, consistit enim in creando: quoniam ipsa creaturarum dependentia a Deo seu conservatio, continua est creatio. Hanc autem dependentiam veram et necessariam esse, certis demonstrationibus docemur, etsi modum hunc agendi, ob infinitam ipsius agentis naturam, explicare non possimus.

Beilage.

Leibniz an Jaquelot.

Berlin 4 Septembr. 1704.

Remarque sur l'Appendice du Traité de Mons. Jaquelot de la conformité de la foy et de la raison, qui est intitulé: Systeme abregé de l'Ame et de la liberté.

Je ne croyois pas, Monsieur, vous avoir donné sujet de vous servir à l'egard de mon hypothese d'une expression capable de me faire du tort, comme s'il y avoit de l'illusion, ou comme s'il y avoit des consequences dangereuses. Je suis ennemi des illusions, j'aime parler nettement et

precisement, je defie qui que ce soit de marquer un veritable attribut de la liberté que je n'explique et n'eclaircisse, et de donner un systeme qui satisfasse mieux à tous buts de la religion et de la morale.

Mais l'ame et le corps sont disposés (dites vous) selon moy par une cause efficace et antecedente à faire tout ce qu'ils font; où est donc la liberté? Je reponds qu'ils ne sont disposés à ce qu'ils font que par leur propre nature, l'ame librement et avec choix et suivant les raisons du bien et du mal vray ou apparent, et le corps aveuglement suivant les loix du mouvement.

Vous objectés encor que selon moy lorsque l'ame agit ce n'est rien autre chose que developper ce qui estoit caché et enveloppé. Mais je reponds encor que cet enveloppement ne doit pas estre outré. Tout enveloppement de l'avenir n'est pas tousjours contraire à la liberté. Tout l'avenir n'est il pas enveloppé dans les idées de l'entendement divin, et même d'une maniere parfaite et precise? et cependant on reconnoist que cela ne necessite point les contingens futurs. Or tout ce qui est distinctement dans l'esprit divin, est confusement et imparfaitement dans le nostre. Ainsi nos actions futures sont en nous, mais ce n'est que d'une maniere d'inclination qui ne porte aucune necessité avec soy; quoyqu'il y ait de la certitude à l'egard de Dieu.

Je vous ay marqué aussi, Monsieur, que ce n'est à proprement parler ny la prescience de Dieu, ny son decret, qui determine la suite des choses; mais la simple intelligence des possibles dans l'entendement divin, ou l'idée de ce monde pris comme possible avant le decret de le choisir et créer, de sorte que c'est la propre nature des choses qui en fait la suite anterieurement à tout decret, laquelle Dieu ne veut que realiser en trouvant cette possibilité toute faite. Ainsi il ne faut qu'un seul decret posterieur à cette suite ne porte que le choix de ce monde possible parmy une infinité d'autres. Ce monde possible donc, mais realisé et devenu existant est aussi enveloppé, mais confusement dans chaque esprit créé à l'imitation du divin entendement, où il est distinctement. Mais les choses sont tant dans l'entendement de Dieu que dans tout autre d'une maniere qui les represente veritablement et conformement à leur nature, les libres comme libres, et les aveugles et machinales encor comme machinales. Ainsi cet enveloppement ne nuit en rien. La suite des choses de ce monde estoit déja reglée eternellement en le prenant dans son pur estat de pos-

sibilité, où il est objectum simplicis intelligentiae divinae, avant toute consideration du decret qui le realise; tout comme les proprietés d'un cercle et d'une parabole y sont reglées. Mais c'est avec cette difference, que la connexion des proprietés avec l'essence des figures Geometriques est necessaire, au lieu que la liaison de la nature de l'ame et de ses actions libres, qui se trouve dans les idées des possibles, est contingente, quoyque certaine et reglée.

Je crois mouvoir mon bras (dites vous), cela n'est pas neantmoins, si la machine est montée pour le mouvoir à cet instant. Je reponds: que cela est, et n'est pas, selon qu'on prend les termes, si nous croyons plus que nous sentons et plus que nous devons croire, et nous imaginons des influences physiques où il n'y en a point, à nostre dam! Ne croyons nous pas aussi, si la raison ne nous corrige, que la chaleur est quelque chose d'absolu et determiné dans l'eau que tout le monde doit sentir comme nous, que le soleil n'est que de quelques pieds de diametre, que le ciel se meut? et mille autres illusions et prejugés qui viennent des sens mal entendus et de la coustume mal reglée. Ce qu'il y a de vray et de juste dans cette proposition: je crois mouvoir mon bras, consiste en ceci: je crois veritablement que lorsque je veux que mon bras soit mû, il est mû; et même par une certaine dependence que le corps a de moy en suite de la prevalence de ma nature, et c'est ce qu'on peut et doit appeller Action entre creatures, quoyque ce soit l'influence immediate de Dieu qui en fasse l'execution et que cette dependence vienne de la liaison des idées. Et dans la practique, que puis je ou dois je demander d'avantage que le succés de ma volonté? Ce qui va au dela, est theorie ou hypothese, qui a besoin de preuve, et dans les prejugés vulgaires c'est sophisma non causae ut causae. Il n'y a donc point d'illusion ou deception icy, que celle qui vient de nostre faute et de la precipitation assez ordinaire de nos jugemens.

Je me contente icy de soutenir mon sentiment contre des accusations qui me paroissent injustes, et je ne veux point icy combattre le vostre qui est le plus receu; j'adjoute seulement, Monsieur, que vous le prenés à la fin pour possible. Ce qu'on n'accordera point. L'ame ne peut avoir ce pouvoir immediat d'ouvrir les fontaines des esprits animaux, et le luy attribuer, c'est tout autant que d'attribuer à la matiere la faculté de penser, sentiment que vous refutés vous même.

Jaquelot an Leibniz.

Du 6. 7bre 1704.

Je ferai, Monsieur, s'il vous plait, quelques reflexions sur vos remarques. 1°. Quand je parle d'illusions ou de dangereuses conséquences, c'est sans aucun rapport à votre intention; si quelque chose de semblable m'estoit échappée, je vous en feroit reparation. Mon dessein n'est autre que d'exprimer la maniere dont je conçois ce systeme, de sorte que si je me trompe, les termes d'illusions et de dangereuses conséquences ne tombent que sur moi même et sur mon ignorance. J'appelle illusion la pensée que nous avons de faire quelque chose, parce qu'à parler exactement nous ne faisons rien davantage, que de nous apercevoir de ce qui se passe chez nous. Et je nomme des conséquences dangereuses ce qui suit de cette supposition.

Pour établir mon raisonnement, je ne me servirai que de votre principe: Entre plusieurs mondes possibles que Dieu connoissoit simplici intelligentia, il a choisi celui ci, et par ce choix ou ce decret il a donné à ce monde sa realité et son existence. De sorte, dites vous, que c'est la propre nature des choses qui en fait la suite anterieurement à tout decret. Permettez moi, Monsieur, de remarquer ici, qu'il faut à mon avis distinguer entre les Etres corporels et les spirituels. Les prémiers agissent nécessairement et aveuglement selon leur nature et il est certain que cette nature fait la suite des choses avant le decret de leur existence; qu'un triangle existe, ou qu'il n'existe pas, les proprietez sont toujours les mêmes. Mais il n'en est pas de même, à mon avis, des Etres spirituels qui sont intelligens et libres, parce qu'estant capables de bien et de mal, ils peuvent produire des actions bonnes ou mauvaises, sans estre nécessairement déterminez par leur nature aux unes ni aux autres.

Je reprens votre monde que Dieu connoit simplici intelligentia, et je l'applique aux Etres spirituels. Dieu connoit simplici intelligentia les differentes résolutions qu'Adam ou David exposez à la tentation pouvoient prendre. C'estoit une chose possible qu'ils repoussassent la tentation, ou qu'ils y succombassent. Entre ces deux Mondes intelligibles et spirituels qui estoient possibles, Dieu a choisi celui ci et par ce choix ou ce decret, il lui donne son existence et toute sa realité, comme

il la donne au Monde corporel. N'est on pas en droit de conclure, que ce decret qui donne la realité et l'existence est la cause efficace et antecedente de toutes les actions humaines, et que par consequent il n'y a plus de liberté. Vous dites qu'ils ne sont disposez à ce qu'ils font que par leur propre nature. Pardonnez moi, leur nature considérée en elle même et dans le Monde possible estoit capable de bien et de mal, et elle n'a esté determinée au mal que par le choix que Dieu en a fait, et par un decret efficace qui donne toute la réalité qui s'y trouve. Si Dieu eut voulu choisir l'Ame d'Adam repoussant la tentation et s'acquitant de son devoir, il lui auroit donné par son choix cette réalité. Voila, Monsieur, ce qui me fait craindre les dangereuses consequences. Vous verrez dans le traité que vous voulez bien lire et que je vous prie de ne communiquer à personne, comment je conçois la chose: je n'en dirai rien ici.

Vous répondez à ce que je dis de la connoissance que nous avons de ce pouvoir qui est en moi pour remuer le bras quand je veux, que nous nous trompons en beaucoup d'autres choses, comme à croire que la chaleur se trouve dans l'eau etc. Mais sans remarquer qu'on ne se trompe pas au principal qui est que l'eau nous cause le sentiment que nous avons, je dirai qu'il y a une grande difference entre ce qui se passe hors de nous et ce qui se fait en nous, qui est du ressort de notre connoissance et de nos reflexions. Que je me trompe dans le jugement que je fais des choses qui sont hors de moi, cela n'est pas étonnant: mais que dans les choses que je sens, que je connois distinctement, par mes reflexions sur moi même et par une expérience continuelle, comme est le pouvoir que j'ai de remuer mon bras, quand je veux, si dis je il y peut avoir de l'erreur dans cette connoissance, je n'aurai aucune certitude que je suis parce que je pense. De sorte que ce n'est point une hypothese qui ait besoin de preuve, ni un sophisme a non causa ut causa. Je ne vois pas même que dans votre systeme on puisse donner plus de liberté aux hommes qu'aux bêtes, si d'ailleurs on leur accorde le moindre degré de connoissance, car la spontaneité y est toute entiere.

A quoi bon, Monsieur, se precipiter dans cet abyme, plutot que d'accorder aux creatures et principalement aux Etres libres le pouvoir d'agir sous la dependance de Dieu, et avec son concours. Vous dites qu'on n'accordera pas qu'il soit possible que la volonté agisse sur le corps, que c'est autant que si on attribuoit à la matiere la faculté de penser. Je ne

vois pas, Monsieur, que la chose soit égale, la matiere n'atteint la pensée par aucun endroit, la volonté se joint au corps par le desir qu'elle a de se mouvoir. Quelle contradiction que Dieu lui accordât la faculté d'executer ce desir. Je ne conçois pas même, que Dieu ait pu donner l'etre aux creatures et qu'il n'ait pu leur communiquer la faculté d'agir. A quoi bon tant d'organes dans les animaux? Enfin n'est il pas plus de la sagesse de Dieu de concevoir les creatures surtout celles qui sont libres avec la faculté d'agir, que de les croire incapables de toute action. Et après tout, la communication du mouvement d'un corps en un autre me paroit autant difficile que l'influence de la volonté sur le corps. Je suis de tout mon coeur etc.

Je suis bien aise que le commencement de mon systeme de l'Ame soit approuvé de Monsieur Leibnitz. Le reste me paroit assez bien suivi. 1° La reigle que je donne de la connoissance que nous avons de la verité, ne sauroit estre contestée. Les veritez identiques doivent estre clairement connues, pour estre reçues comme véritables. De là vient que les démonstrations les plus certaines sont incertaines à ceux qui n'en connoissent pas la clarté ni l'évidence. Au reste je conviens de tout ce qu'on peut dire, pour empêcher la précipitation et la confusion de nos jugemens. C'est ce que je renferme, dans les termes de tout bien consideré, de clair et de certain.

2° Je ne vois rien qui nous empêche d'admettre des Estres intelligens séparez de la matiere. Car 1° puisqu'il y a des Esprits et des Corps, pourquoi n'y auroit il pas des Esprits séparez de la matiere, comme il y a tant de matiere séparée des Esprits? Cette varieté de combinaison le requerroit de la sagesse de Dieu. Dieu n'est il pas un Esprit séparé de la matiere? Est il donc impossible qu'il créat de purs esprits? 2° Puisque la matiere est incapable de pensées, les pensées doivent estre produites et reçues dans un autre sujet, qui doit estre independant de la matiere. L'Ame considerée precisement en ce qu'elle est sibi ipsi conscia propriae suae existentiae, exclut tout corps de son idée. Et je ne vois pas qu'il soit plus difficile d'expliquer les actions des Esprits, separez des corps, que celles des Ames humaines, dans le systême des causes occasionnelles et dans celui de Mr. Leibnitz.

Quand on parle de rapport naturel entre les vibrations des corps

et les sons harmonieux dont l'ame s'apperçoit, les termes de rapport naturel peuvent avoir deux sens. C'est un rapport naturel en ce que Dieu l'a établi dans la nature, avec sa sagesse ordinaire, ce qu'on peut remarquer dans le nombre des vibrations, pour composer une Octave, une quarte, ou une quinte. Lorsque l'Ame fait attention à ces objets, elle est determinée à recevoir cette harmonie et non pas une autre. Mais, si on a égard aux reflexions de l'ame qu'on nomme son, ces reflexions, estant une espece de pensées confuses, comme sont toutes les sensations, ce ne peut estre à proprement parler, un rapport naturel, parce que ces vibrations ne sont point une cause qui puisse agir immediatement et par elle même sur l'ame. Il en est comme de la chaleur qu'on sent dans l'eau chaude. Ainsi Dieu n'agit point d'une maniere arbitraire: tout ce qu'il fait est fondé sur l'ordre et le rapport naturel des choses. N'y auroit il point ici une dispute de mots? car enfin je conviens avec vous, qu'il y a un rapport naturel à un certain égard, mais j'avoue aussi avec vous, qu'il n'y a point de liaison immediate, parce qu'il n'y peut avoir d'influence physique d'un corps sur un Esprit. D'où je conclus encore, qu'il n'y a aucune nécessité de croire, qu'il n'y ait point d'esprit separé de tout corps. Bien loin de là, il n'y a que la connoissance de nous mêmes qui puisse nous convaincre, qu'il y a des Esprits unis avec des corps.

Quand on dit que la volonté tient lieu de raison. Il n'est pas toujours nécessaire d'avoir recours au naturel, à l'education, à la coutume, aux passions etc. puisqu'il peut arriver, comme dans cette dispute, pour montrer que je suis le maitre de mes actions, que je parle, ou je me tais selon qu'il me plait; et si on demande pourquoi je fais l'un plutot que l'autre, je n'ai d'autre raison, que le dessein de montrer que je suis maitre de mes actions. C'est en ce sens qu'il est veritable que la volonté tient lieu de raison. Si on dit qu'alors mon inclination me porte à montrer ma liberté, je le veux: ce qu'on dit, ne laisse pas d'estre certain.

L'indifference que je rejette, est celle d'un avenir qui m'est entierement inconnu et à quoi je n'ai jamais pensé. Cet état ne fait rien à la liberté, bien loin qu'il soit nécessaire pour la composer. Au reste je n'entens pas ce que vous voulez dire, quand vous rejettez sa supposition de l'Ane de Buridan comme quelque chose qui ne sauroit se trouver

dans la nature, parce que l'univers ne peut estre miparti en deux parties égales et semblables. Pourquoi deux mesures d'avoines égales et semblables qui agissent sur l'imagination de l'Ane, ne pourroient elles produire le même effet, que deux poids égaux dans les bassins d'une balance? Je ne vois pas que l'univers s'oppose plus à l'un qu'à l'autre.

La résolution n'est pas en effet une nouvelle raison; c'est un résultat de nos raisonnemens. Il est vrai, que nous ne nous appercevons pas toujours des raisons ou des inclinations qui nous font agir: mais ordinairement c'est faute d'attention à ce que nous faisons. Et le plus souvent, nous savons pourquoi nous agissons.

Je ne parlerai pas davantage de la Liberté; j'attendrai que Mr. Leibnits ait lû ce que j'en ai écrit dans le traité que je lui ai communiqué. Je dirai d'avance que la Spontaneité ne suffit pas pour établir la liberté de l'homme, puisqu'elle lui est commune avec les bêtes.

Je demande présentement, s'il n'est pas vrai, que Dieu par sa volonté a créé la matiere? Voila donc une volonté qui agit immédiatement pour produire un corps. Par quelle influence? Je n'en sais rien; on la nommera comme on voudra. Pourquoi cette volonté toute puissante, n'auroit elle pû communiquer à notre volonté le pouvoir d'agir sur le corps par une influence à peu pres de même espéce.

Je remets à une autre fois à parler du systeme de Mr. Leibnits qui me paroit peu different de celui des causes occasionnelles.

Le pouvoir que nous avons d'établir des signes d'institution pour nous communiquer nos pensées, me paroit d'une grande utilité à l'établissement de mon systeme. Verbum sapienti sat est. Dimanche à midi 7 Sept. 1704.

On demande pourquoi de telles et telles pensées de l'Ame il s'ensuit tel et tel mouvement du corps et vice versa.

On répond dans le systême des Causes occasionnelles que Dieu produit ces pensées, ou ces mouvemens à la présence de tels ou tels objets.

Dans le Systême de l'harmonie preétablie, on dit que Dieu forme l'Ame avec toutes ses pensées enveloppées qui repondent aux objets et à tous les mouvemens du corps. Et que tous les mouvemens du corps se succedent les uns aux autres, comme les mouvemens d'une machine qui

est montée pour les produire, de sorte que les pensées répondent juste aux mouvemens, comme les mouvemens aux pensées.

Il me semble que la difference qu'il y peut avoir entre ces deux systêmes est fort petite. Pour expliquer mieux ma pensée, je distinguerai le premier instant de l'union de l'Ame avec le corps, et les instans suivans de la vie de l'homme. Dans le premier on trouve la cause, et dans les suivans les effets.

A l'egard du premier, il est facile de voir que ces deux systemes s'accordent. Puisqu'il faut necessairement reconnoitre dans le systeme des Causes occasionnelles une telle volonté de Dieu, qu'à l'occasion d'une telle pensée, il produira un tel mouvement etc. De sorte qu'en vertu de ce traitté et de cette convention, il s'ensuit qu'une telle pensée de l'Ame se rencontrera avec un tel mouvement du corps. Chacun en convient. Dans un systeme on dit que Dieu les produira. Dans l'autre, on suppose qu'ils sont deja produits, mais d'une maniere imparfaite et enveloppée. En effet il faut, que la haine que j'aurai demain pour une personne que j'aime aujourdhui, soit fort incomplette et fort enveloppée. De même que le sont les mouvemens du corps que je dois avoir demain à la promenade, sont fort differens de l'etat où est aujourdhui mon corps quand je dors ou que je suis assis.

Il y doit donc avoir quelque production nouvelle. Quelle en sera la cause? On convient que c'est la volonté de Dieu. Sera ce un nouvel acte de volonté? ou le même acte qui s'exécute? Je ne vois rien ici de différent que la maniere de s'exprimer. Puisque de part et d'autre on établit dès le commencement une volonté pour faire qu'une telle pensée soit toujours accompagnée d'un tel mouvement et vice versa.

Quand Dieu a formé cette terre pour durer six mille ans pour exemple. N'est il pas vrai que chaque instant de cette durée est un effet de ce premier acte de volonté, sans qu'il soit besoin d'y en supposer un nouveau? Je crois que les Autheurs des Causes occasionnelles ne trouveront pas mauvais, qu'on explique de la sorte leur systeme. Et je ne vois pas qu'il soit necessaire d'en dire ni plus ni moins dans le systeme de l'harmonie. . . Que si quelques fois on parle autrement dans l'hypothese des Causes occasionnelles, cela doit se rapporter à l'application de cette premiere volonté de Dieu, comme on doit le dire dans le developpement de nos pensées pour répondre à tels mouvemens.

Il n'y a pas plus de miracles en cela que dans la conservation de l'Univers. Supposons que dans l'ame d'un homme Dieu y ait enveloppé la pensée ou la volonté de resusciter cinq ou six hommes d'entre les morts. Il n'y aura point de miracles dans le développement de ces pensées: il se fera comme les autres: le miracle sera dans les corps qui ne sont pas disposez naturellement pour cela. Ainsi dans les actions ordinaires à quoi les corps sont disposez, pour faire cette union qui compose l'homme, il n'y a point de miracle, parce qu'il n'y faut point supposer d'autre volonté de Dieu que cette premiere qui a formé cette union sous telles et telles conditions.

Pour expliquer en quoi consiste la Liberté. Je crois qu'en supposant que l'Ame peut agir en elle même, et faire des réflexions, il suffit de dire que l'Ame prend telles ou telles résolutions en elle-même, aiant un pouvoir sur ses propres actions: Et que Dieu aiant prévu telle et telle resolution, y a accommodé le corps pour l'execution. Si on admet cela, je ne vois plus aucune difficulté dans la morale, ni dans la Religion.

Ce que je dis sera obscur à d'autres que à Monsieur Leibnits. J'ai reçu deux Lettres de votre part, voici la troisième que je vous écris.

Je voulu hier, Monsieur, avoir l'honneur de vous voir, vous n'estiez au logis. Je ne scais si je serai aujourdhui plus heureux.

Du 12. 7^bre^ 1704.

Leibniz an Jaquelot.

Je*) m'etonne, Monsieur, que vous persistés à tourner mes sentimens tout autrement que je ne m'explique. Vous voulés que selon moy nous ne faisons rien d'avantage, que de nous appercevoir de ce qui se passe chez nous. Je ne say d'où vous l'avés pris. Pour moy je tiens que nous faisons tout ce qui se passe en nous.

Vous voulés aussi que je sois réponsable des sentimens communs à tous les systemes, en raisonnant ainsi: Le decret de Dieu (de creer le monde) qui donne la realité et l'existence au monde possible est la cause efficace et antecedente de toutes les actions humaines. Donc il n'y a point

*) Leibniz hat bemerkt: Reponse aux trois écrits de M. Jaquelot du 6. 7. et 12 de Septembr. 1704.

de liberté. Mais vous n'avés qu'à vous adresser à tous les Theologiens avec vostre objection, car ce decret de Dieu n'est pas plus selon moy la cause efficace et antecedente des actions que selon eux tous. Et tous vous repondront comme moy, que la creation des substances et le concours de Dieu à la realité de l'action humaine, qui sont l'effect de son decret, ne font point de determination necessaire.

Je ne say pas aussi, Monsieur, comment vous pouvés vous aviser de dire que le choix que Dieu fait de creer telles ou telles creatures les determine au mal. Il faudroit donc que selon tous les Theologiens Dieu fut cause du peché. At-on jamais vû d'objections, où l'on se dût moins attendre?

Vous objectés encor que Dieu suivant ce choix donne toute la realité aux creatures. Mais qui en doute? Tous les Theologiens n'accordent ils pas que toutes les realités (positives s'entend) ou perfections, qui sont dans le bon et dans le mauvais qui constituent le materiel du peché, viennent egalement de Dieu? Le formel du peché est une privation volontaire de la perfection due, et cette privation volontaire ne vient que de nous.

Vous dites que le principal ou le plus important est que le corps (par exemple l'eau chaude) nous cause du sentiment, c'est à dire par une influence physique immediate, car c'est de cela qu'il s'agit. Mais disant cela, ne prenés vous pas pour accordé ce qui est en question? Pourquoy cette chimere ou fausse supposition des Scholastiques (car le commun n'y entre point quand on s'explique) seroit elle plus importante que l'imagination des mêmes Scholastiques, que la chaleur qu'on sent est une entité absolue, et non pas un fantome dependant en partie de nostre constitution presente.

On ne se trompe pas (dites vous encor) dans les choses qui sont en nous; d'où vous inferés qu'on ne se trompe pas en croyant qu'on meut son bras par une influence physique immediate. Mais le bras et son mouvement est il en nous? De plus on ne se trompe pas dans ce qu'on sent en soy, mais on peut se tromper dans ce qu'on y croit. On ne sent pas cette influence, mais le philosophe de l'ecole l'a croit. Ne croit on pas quelques fois qu'on veille pendant qu'on songe. Ainsi nos jugemens precipités nous trompent encor à l'egard de ce qui est en nous.

J'ay (dites vous) une experience continuelle que je remue mon bras

quand je veux. Mais vostre experience vous apprend que le bras est mû quand vous voulés, et rien de plus. Elle ne vous dit pas que c'est par une influence physique immediate de vostre ame sur le bras.

Vous continués de dire: que s'il y a de l'erreur dans ce jugement, vous n'aurés aucune certitude de ce que vous estes, parce que vous pensés. Quelle consequence? comment pouvés vous l'avancer sans preuve. N'estes vous pas obligé d'avouer que mon systeme et même celuy des causes occasionnelles est au moins possible à Dieu? Il se pourroit donc que nostre bras se mût selon nostre volonté sans l'influence en question. Mais il n'est pas possible que Dieu fasse, que je pense sans exister. Ne confondés donc pas de si grandes disparates.

Comment pouvés vous aller aussi jusqu'à dire, sans même alleguer de preuve, que selon mon systeme les bestes ont autant de liberté que l'homme. Est ce que je dis qu'elles choisissent en suite d'une deliberation: moy qui ne leur attribue point ce qui merite d'estre appellé raison.

Ne craignés donc pas cet abyme où vous dites qu'on se precipite, mais dont on ne voit ny ombre ny trace.

Ay-je jamais refusé aux Estres Libres le pouvoir d'agir sous la dependance de Dieu? Pour quoy m'imposer à tout moment des choses où je n'ay jamais pensé?

Je vous avois dit qu'il est aussi eloigné de la raison d'attribuer à l'ame une influence physique immediate sur le corps, que d'attribuer à la matiere la faculté de penser. Ma raison est que l'un est aussi inexplicable que l'autre par les modifications de la chose à qui on l'attribue. Pour repondre à cela, vous deviés monstrer que cette influence est plus explicable. Mais au lieu de cela, vous combattés la comparaison par une difference qui n'y fait rien ou suppose ce qui est en question. La matiere (dites vous) n'atteint la pensée par aucun endroit. Mais l'ame atteint le bras. Je reponds que ceux qui soutiendront la pensée de la matiere, soutiendront en même temps que la matiere atteint la pensée, comme un sujet d'inhesion doit atteindre son attribut. Et ceux qui nient l'influence en question, nieront en même temps que l'ame atteint le bras. Outre que parler d'atteinte, ce n'est rien dire icy, à moins qu'on n'explique ce terme metaphorique, et quand vous l'aurés expliqué, il y a apparence qu'on viendra justement à ce qui est en question.

Mais (dites vous) l'ame atteint le corps par le desir. Voilà qui est

admirable. Le desir suffit il pour donner une atteinte? Les amans n'en seroient point fachés. Outre que l'ame n'a point ce desir d'influer dans le corps, que les Scholastiques s'imaginent, en voulant que l'ame separée a de l'appetit pour estre dans le corps.

Je ne veux point examiner si Dieu par sa toute puissance pourroit donner aux ames la faculté d'agir par influence sur le corps. Il me suffit que cela ne se peut que par un miracle continuel, cette faculté ou cette action n'ayant point de racine dans la nature de l'ame, comme les predicats ou affections naturelles en doivent avoir.

Quand vous demandés: à quoy bon tant d'organes dans les animaux, il paroist bien que vous avés peu medité sur le systeme que vous voulés refuter. Souvenés vous, Monsieur, que selon moy l'office de l'ame en partie est d'exprimer son corps. Sans le corps, sans les organes elle ne seroit pas ce qu'elle est. Toute la nature est liée par le lien de l'ordre.

Il est de la sagesse de Dieu (adjoutés vous) d'accorder aux creatures la faculté d'agir. Je vous ay dit bien des fois que j'y consens et même je le presse plus que tout autre à l'egard de leur interieur, qui vient entierement d'elles. Les ames exercent une action physique et immediate en elles mêmes, car elles sont tousjours causes immediates, et souvent maistresses de leur actions naturelles.

Il n'y a point de comparaison entre l'Action d'un corps sur l'autre corps et entre l'influence de l'ame sur le corps. Les corps se touchent immediatement, et on conçoit comment cela arrive, et comment la penetration n'ayant point de lieu, il faut bien que leur rencontre change quelque chose dans leur mouvement. Mais on ne voit point de telle consequence de l'ame au corps, ces deux ne se touchent et ne s'empechent point d'une maniere immediate et qu'on puisse entendre ou deduire de leur nature. Tout ce qu'elles peuvent faire, c'est de s'accorder et d'avoir de la dependance entre elles par une influence metaphysique pour ainsi dire en vertu de leur idées, et dans les desseins de Dieu qui y sont conformes, et c'est par la mediation de Dieu que leur rapport s'obtient non pas par une interruption continuelle des loix de l'un par le rapport à l'autre, mais par une harmonie preetablie dans leur natures, une fois pour toutes.

Enfin je ne puis me dispenser de dire qu'il n'y auroit ny plaisir ny fruit dans une communication; ou l'on m'imputeroit à tout bout de champs

des sentimens que je n'ay point, ou l'on ne marqueroit point d'attention ny à ce que je dis, ny à ce qu'on me dit; ou l'on m'objecteroit ce qui est commun à tous les systemes, ou l'on passeroit les raisons que j'ay alleguées, ou l'on repeteroit les objections repoussées, sans se mettre en peine de ma reponse, enfin ou l'on me chargeroit de consequences odieuses sans apporter aucune preuve de ces pretendues consequences.

Maintenant voicy, Monsieur, mes remarques sur vostre second écrit: il ne suffit pas de parler de tout bien consideré, de clair, de certain, si on n'adjoute, en quoy consiste la maniere de bien considerer les choses qui les rend claires et certaines. Et c'est ce que je fais en marquant comment les verités non primitives deviennent claires et certaines, savoir par la reduction aux primitives, et en quoy les verités primitives consistent.

Il faudroit mieux entrer dans mon systeme, pour juger qu'il n'y a point de pur esprit creé. J'ay déja dit, Monsieur, en parlant du rapport naturel, qu'il ne s'y agit pas de cause immediate ou de liaison d'influence, car les vibrations des organes ne causent point ainsi l'harmonie des sons par une influence sur l'ame, comme vous l'avoués vous même. Mais il s'agit seulement de la ressemblance ou convenance des vibrations et des sons, et s'il n'y en avoit aucune, Dieu auroit agi arbitrairement ou sans sagesse en faisant representer les vibrations dans l'ame par quelque chose qui n'y convient pas.

Au reste je suis surpris que vous avoués qu'il n'y peut avoir d'influence physique d'un corps sur un esprit. Pourquoy combattés vous donc mon systeme qui ne dit que cela?

Il y a tousjours une raison (mais inclinante et non-necessitante) de la volonté, et la volonté pure et seule ne tient jamais lieu de raison. Et vous remarqués vous même que le dessein de monstrer sa liberté est une raison quelques fois pour ne pas suivre d'autres raisons.

Je vois bien, Monsieur, que vous estes encor bien eloigné d'entrer comme il faut dans mon systeme, puisque vous n'avés point voulu prendre la peine de considerer, pourquoy le cas de l'ane de Buridan est chimerique selon moy, et contraire au systeme des choses, quoyque j'en aye déja assés assigné la raison. Il faudroit trop de prolixité et de patience pour tout expliquer et rendre recevable à ceux qui par prevention contre un systeme pensent plustost à le critiquer qu'à l'entendre.

Sans doute la spontaneité ne suffit pas pour etablir la liberté, mais

elle y est requise. Il y faut adjouter le choix. Mon systeme augmente la spontaneité, et il ne diminue point le choix.

De ce que Dieu opere sur les creatures par une influence immediate, on ne peut point inferer quelque chose de semblable à l'egard de l'influence d'une creature sur l'autre, car à l'egard de Dieu c'est une chose necessaire, et la dependance parfaite et immediate que le reel positif des creatures doit avoir de la volonté de Dieu, est demonstrée, et consiste dans une continuelle production ou creation, mais cela ne sauroit convenir aux creatures. Ainsi une influence qui soit à peu pres de même espece avec celle de Dieu, ne sauroit estre admise, outre qu'une telle influence seroit superflue, et même peu raisonnable d'ailleurs. Car sans troubler les loix des choses comme elle feroit, la sagesse de Dieu a déja pourveu de ce qui se doit faire dans chaque substance, sans la spontaneité tousjours (qui la fait suivre ses propres loix et son naturel) et sauf, et sauf la liberté si elle est raisonnable. Car pourquoy ne suivroit elle pas ses propres loix et son naturel? Dieu n'ayant point besoin de les troubler par celle d'un autre, puisque les loix des uns et des autres s'accordent conformement à l'harmonie preetablie, qui s'accommode à la nature de chaque chose, autrement son ouvrage n'auroit garde d'avoir la perfection, qui luy convient. Et tout cela fait voir que l'influence des creatures des unes sur les autres seroit un miracle continuel et même inutile, puisqu'elle feroit que Dieu tireroit des creatures par violence ce qu'il en peut obtenir avec spontaneité.

Je reçois tout presentement vostre troisieme écrit, sur lequel il suffira de dire presentement, que si apres avoir parlé autrement dans l'hypothese des causes occasionnelles, on revient à des expressions conformes aux miennes, et si, à vostre avis, les auteurs de cette hypothese ne trouveront point mauvais qu'on s'explique de la sorte, j'en seray ravi. Mais alors il faut qu'ils quittent aussi leur opinion dans le plus reel qui la distinguoit de la mienne, et qu'au lieu de vouloir que les loix des corps, soit à l'egard de la quantité du mouvement, soit au moins (comme le croyoit M. Descartes) à l'egard de sa determination, sont changées par rapport aux actions des ames, ils reconnoissent avec moy, que non.

Au reste je crois qu'apres avoir mieux compris mon sens, vous aurés l'equité, Monsieur, de ne me point attribuer des sentimens, que je desa-

voue, et qui ne se trouvent pas dans mes écrits; et que si vous voulés tirer des consequences de mes sentimens, vous le ferés par des argumens en bonne forme, sans supposer ce qu'on vous niera, et sans supprimer ce qui a besoin d'estre exprimé. Autrement vous serés coupable de toutes les fautes des disputans ordinaires, ce qui ne seroit pas bienseant à une personne de vostre merite et qui vous feroit pas moins de tort qu'à la bonne cause dans les endroits où vous soutenés la verité comme il faut*).

*) Ohne Ort, Datum und Schluß.

V.

Il y a dans les oeuvres posthumes de Mons. Lock, publiées à Londres en 1706, 8 vo. un Examen du sentiment du Pere Malebranche, qui porte que nous voyons toutes choses en Dieu. Il reconnoit d'abord qu'il y a quantité de pensées délicates et de reflexions judicieuses dans le livre de la Recherche de la vérité, et que cela l'a fait esperer d'y trouver quelque satisfaction sur la nature de nos idées. Mais il a remarqué d'abord (§. 2) que ce Pere se sert de ce que Mons. Lock appelle argumentum ad ignorantiam, en pretendant de prouver son sentiment, parce qu'il n'y a point d'autre moyen d'expliquer la chose: mais selon M. Lock cet argument perd sa force, lorsqu'on considere la foiblesse de notre entendement. Je suis pourtant d'avis, que cet argument est bon, lorsqu'on peut faire un parfait denombrement des moyens et en exclure tous hormis un. C'est même dans l'Analyse, que M. Frenicle se servoit de cette Methode d'exclusion, comme il l'appelloit. Cependant M. Lock a raison de dire, qu'il ne sert de rien de dire que cette Hypothese est meilleure que les autres, s'il se trouve qu'elle n'explique point ce qu'on voudroit entendre et enveloppe même des choses, qui ne sauroient s'accorder ensemble.

Apres avoir consideré ce qu'il y a dans le premier chapitre de la 2de partie du livre 3^{me} où le P. Malebranche pretend que ce que l'Esprit peut percevoir luy doit être uni immediatement, M. Lock demande (§. 3. 4) ce que c'est que d'être uni immediatement, cela ne luy paroissant intelligible que dans les corps. Peutêtre pourroit on repondre que c'est que l'un opère immediatement sur l'autre. Et comme le P. Malebranche, avouant que nos corps sont unis à nos ames, adjoute que ce n'est pas d'une maniere, qui fasse que l'ame s'en apperçoive, on luy demande (§. 5) qu'il explique cette maniere d'union, ou du moins en quoy elle differe de celle qu'il n'accorde pas. Le P. Malebranche dira peutêtre qu'il ne connoit l'union de l'ame avec le corps que par la foy et que la nature du corps,

consistant dans l'etendue seule, on n'en peut rien tirer, qui serve à faire entendre son operation sur le corps. Il accorde une union inexplicable, mais il en demande une, qui serve à expliquer le commerce de l'ame et du corps.

Il pretend aussi de rendre raison, pourquoy les Etres materiels ne sauroient être unis avec l'ame comme on le demande; c'est parce que ces Etres étant etendus et l'ame ne l'estant point, il n'y a point de proportion entre eux. Mais c'est là, où M. Lock demande fort à propos (§. 7) s'il y a plus de proportion entre Dieu et l'ame. En effect, il semble que le R. P. Malebranche devoit alleguer non pas le peu de proportion, mais le peu de connexion, qui paroit entre l'ame et le corps, au lieu qu'il y a une connexion entre Dieu et les creatures, qui fait qu'elles ne sauroient exister sans luy.

Lorsque ce Pere dit (§. 6) qu'il n'y a point de substance purement intelligible que Dieu, j'avoue, que je ne l'entends pas assés bien moy même. Il y a quelque chose dans l'ame que nous n'entendons distinctement; et il y a bien des choses en Dieu, que nous n'entendons point du tout.

M. Lock (§. 8) fait une remarque sur la fin du chapitre du Pere, qui revient à mes sentimens; car pour faire voir, que ce Pere n'a pas exclu tous les moyens d'expliquer la chose, il adjoute: si je disois qu'il est possible que Dieu ait fait nos ames en sorte et les ait tellement unies au corps que sur certaines motions du corps l'ame eût telles ou telles perceptions, mais d'une maniere inconcevable à nous, j'aurois dit quelque chose d'aussi apparent et d'aussi instructif que ce qu'il dit. M. Lock en disant cela paroit avoir envisagé mon Systeme de l'harmonie préétablie ou quelque chose d'approchant.

M. Lock objecte (§. 20) que le soleil est inutile, si nous le voyons en Dieu. Comme cet argument iroit aussi contre mon systeme, qui pretend que nous voyons le soleil en nous, je reponds que le soleil n'est pas seulement fait pour nous, et que Dieu veut nous faire representer des verités sur ce qui est hors de nous. Il objecte aussi (§. 22) qu'il ne conçoit pas comment nous puissions voir quelque chose confusement en Dieu, où il n'y a point de confusion. On pourroit repondre que nous voyons les choses confusement, quand nous en voyons trop à la fois.

Le P. Malebranche ayant dit, que Dieu est la place des Esprits, comme l'espace est la place des corps, M. Lock dit (p. 25) qu'il n'entend pas un mot de cela. Mais il entend au moins Espace, place, corps. Il entend aussi que le Pere met une analogie entre

Espace, lieu, corps
et Dieu, lieu, esprit.

Ainsi une bonne partie de ce qu'il dit icy est intelligible. On peut seulement objecter, que cette Analogie n'est point assés prouvée, quoyqu'on s'apperçoive aisement de quelques rapports, qui peuvent donner lieu à la comparaison. Je remarque souvent que certaines gens tachent d'eluder ce qu'on leur dit par cette affection d'ignorance comme s'ils n'y entendoient rien; ce qu'ils font non pas pour se blamer eux mêmes, mais ou pour blamer ceux qui parlent, comme si leur jargon étoit non-intelligible, ou pour s'elever au dessus de la chose et de celuy qui la debite, comme si elle n'estoit point digne de leur attention. Cependant M. Lock a raison de dire, que le sentiment du P. Malebranche est non-intelligible par rapport à ses autres sentimens, puisque chez luy Espace et corps est la même chose. La verité luy est echappée icy, et il a conçu quelque chose de commun et d'immuable, auquel les corps ont un rapport essentiel et qui fait même leur rapports entre eux. Cet ordre donne lieu à faire une fiction et de concevoir l'Espace comme une substance immuable; mais ce qu'il y a de reel dans cette Notion regarde les substances simples (sous lesquelles les Esprits sont compris) et se trouve en Dieu qui les unit.

Le Pere disant que les idées sont des estres representatifs, M. Lock a sujet (§. 26) de demander si ces estres sont des substances, des modes ou des relations. Je crois, qu'on peut dire que ce ne sont que des rapports, qui resultent des attributs de Dieu.

Quand M. Lock declare (§. 31) qu'il ne comprend point comment la varieté des idées est compatible avec la simplicité de Dieu, il me semble qu'il n'en doit point tirer une objection contre le P. Malebranche; car il n'y a point de systeme, qui puisse faire comprendre une telle chose. Nous ne pouvons pas comprendre l'incommensurable et mille autres choses, dont la verité ne laisse pas de nous être connue, et que nous avons droit d'employer pour rendre raison d'autres, qui en sont dependantes. Quelque chose d'approchant a lieu dans toutes les substances simples, où il y a une varieté des affections dans l'unité de la substance.

Le Pere soutient que l'idée de l'infini est anterieure à celle du fini. M. Lock objecte (§. 34) qu'un enfant a plustost l'idée d'un nombre ou d'un quarré que celle de l'infini. Il a raison en prenant les idées pour des images; mais en les prenant pour les fondemens des notions, il trouvera que dans le continuum, la notion d'un étendu, pris absolument, est anterieure à la notion d'un étendu, où la modification est adjoutée. Il faut appliquer encor cela à ce qui se dit §. 42 et 46.

L'argument du Pere, que M. Lock examine §. 40 (comptés §. 35) n'est pas à mepriser, que Dieu seul, estant la fin des esprits, en est aussi l'objet unique. Il est vray qu'il s'en faut quelque chose pour qu'on puisse l'appeller une demonstration. Il y a une raison plus concluante, qui fait voir que Dieu est le seul objet immediat externe des Esprits, et c'est qu'il n'y a que luy qui puisse operer sur eux.

On objecte §. 41 (comptés §. 36) que l'Apostre commence par la connoissance des creatures pour nous mener à Dieu, et que le Pere fait le contraire. Je crois que ces methodes s'accordent. L'une procède a priori, l'autre a posteriori, et la derniere est la plus commune. Il est vray que la meilleure voye de connoitre les choses est celle qui va par leur causes, mais ce n'est pas la plus aisée. Elle demande trop d'attention et les hommes ordinairement donnent leur attention aux choses sensibles.

En repondant au §. 34, j'ay remarqué la difference qu'il y a entre image et idée. Il semble qu'on combat cette difference §. 38, en trouvant de la difficulté dans la difference qu'il y a entre sentiment et idée. Mais je crois que le Pere entend par sentiment une perception d'imagination, au lieu qu'on peut avoir des idées des choses, qui ne sont point sensibles ny imaginables. J'avoue que nous avons une idée aussi claire de la couleur du violet, que de la figure (comme on objecte icy) mais non pas aussi distincte, ny aussi intelligible.

M. Lock demande, si une substance indivisible et non-etendue peut avoir en même temps des modifications differentes et même qui se rapportent à des objets inconsistans. Je reponds qu'ouy. Ce qui est inconsistant dans un même objet, n'est pas inconsistant dans la representation de differens objets, qu'on conçoit tout à la fois. Il n'est point necessaire pour cela, qu'il y ait de differentes parties dans l'ame comme il n'est point necessaire qu'il y ait de differentes parties dans le point, quoyque de differens angles y aboutissent.

On demande avec raison §. 43, comment nous connoissons les creatures, si nous ne voyons immediatement que Dieu. C'est que les objets, dont Dieu nous fait avoir la representation, ont quelque chose, qui ressemble à l'idée que nous avons de la substance, et c'est ce qui nous fait juger qu'il y a d'autres substances.

On suppose §. 46, que Dieu a l'idée d'un angle, qui est le plus prochain de l'angle droit, mais qu'il ne montre à personne quelque desir qu'on puisse avoir de l'avoir. Je reponds qu'un tel angle est une fiction, comme la fraction la plus prochaine de l'unité, ou le nombre le plus prochain du Zero, ou le moindre de tous les nombres. La nature de la continuité ne permet pas, qu'il y ait rien de tel.

Le Pere avoit dit, que nous connoissons notre ame par un sentiment interieur de conscience et que pour cela la connoissance de notre ame est plus imparfaite que celle des choses, que nous connoissons en Dieu. M. Lock y remarque fort à propos §. 47, que l'idée de notre ame étant en Dieu aussi bien que celle des autres choses, nous la devrions voir aussi en Dieu. La verité est, que nous voyons tout en nous et dans nos ames, et que la connoissance que nous avons de l'ame est tres veritable et juste pourveu que nous y prenions garde; que c'est par la connoissance que nous avons de l'ame, que nous connoissons l'Estre, la substance, Dieu même et que c'est par la reflexion sur nos pensées, que nous connoissons l'etendue et les corps. Et qu'il est vray cependant que Dieu nous donne tout ce qu'il y a de positif en cela, et toute perfection y enveloppée par une emanation immediate et continuelle en vertu de la dependance, que toutes les creatures ont de luy, et c'est par là qu'on peut donner un bon sens à cette phrase que Dieu est l'objet de nos ames, et que nous voyons tout en luy.

Peutestre que le dessein du Pere, qu'on examine §. 53, en disant que nous voyons les essences des choses dans les perfections de Dieu, et que c'est la raison universelle qui nous éclaire, tend à faire remarquer que les attributs de Dieu fondent les notions simples, que nous avons des choses, l'estre, la puissance, la connoissance, la diffusion, la durée, prises absolument, estant en luy et n'estant dans les creatures que d'une maniere limitée.

VI.

Entretien de Philarete et d'Ariste, suite du premier entretien d'Ariste et de Theodore.

Theodore estant parti, Ariste reçut une visite de Philarete, ancien ami, Docteur de Sorbonne fort estimé, qui avoit enseigné autres fois la Philosophie et la Theologie à la mode de l'Ecole, et qui ne meprisoit pas cependant les decouvertes des modernes: mais il y alloit avec beaucoup de circonspection et d'exactitude. Il s'estoit mis dans une espece de retraite, pour mieux vaquer aux exercices de pieté, et il travailloit en même temps à mettre les verités de la religion dans leur jour, dont il tachoit de rectifier et de perfectionner les preuves; et cela l'engageoit à examiner avec rigueur celles qu'on produisoit, afin de marquer en quoy elles avoient besoin d'être suppléées.

ARISTE le voyant, s'écria: O que vous venés à propos, mon cher Philarete, apres une si longue interruption de notre connoissance! Je sors d'un entretien charmant, dont je voudrois que vous eussiés eté! Theodore, ce Philosoph profond, ce Theologien excellent, m'a ravi à moy même; il m'a fait passer de ce monde corporel et corruptible dans un monde intelligible et eternel. Cependant quand j'y pense sans luy, je retombe aisement dans mes anciens prejugés, et je ne say quelques fois où j'en suis. Personne n'est plus capable que vous de me fixer et de me faire juger seurement, et pour ainsi dire, de sang froid. Car je vous avoue que les grandes et belles expressions de Theodore me touchent, et m'enlevent; mais quand il m'a quitté, je ne say plus comment je me suis elevé si haut, et je me sens une manière de vertige qui m'embarrasse.

PHILARETE. Le merite de Theodore m'est connu par ses ouvrages, où il y a quantité de pensées grandes et belles: il y en a même beaucoup de bien vérifiées; mais il y en a aussi et de plus fondamentales, qui auroient encor besoin d'être éclaircies davantage. Je ne doute point qu'il

ne vous ait dit mille choses propres à vous aider dans le beau dessein que vous avés pris (à ce que j'apprends) de quitter les vanités du monde, le bruit etourdissant du peuple et les entretiens vains et souvent pernicieux des gens mondains, pour vous addonner aux meditations solides, qui nous attachent à la vertu et nous menent à la felicité. Ce que j'ay entendu dire de votre changement heureux m'a engagé à vous rendre visite pour renouveller notre ancienne liaison; et vous ne me pouviés fournir une meilleure occasion d'entrer en matiere et de vous montrer mon zele, qu'en me parlant d'abord de ce qui a eté depuis long temps l'objet de mes meditations, et qui doit estre un des plus interessans des votres. Si vous pouviés vous souvenir de la substance du discours de Theodore, peutêtre pourray je vous aider à développer une partie de notions qu'il vous a données et il acheveroit luy même par aprés d'eclaircir et d'établir ce qui nous paroîtroit encor obscur ou douteux.

ARISTE. Je suis ravi de votre secours, et je tacheray de faire une recapitulation de ce que Theodore m'a dit en substance: mais n'esperés point de moy les charmes attachés à tout ce qu'il disoit. Il a entrepris premierement de me faire voir que ce Moy qui pense n'est point un corps, parce que les pensées ne sont point des manieres d'estre de l'étendue, dans laquelle consiste l'essence du corps. Je luy demanday de me prouver que mon corps n'est que de l'étendue: il me sembloit qu'il le prouvoit, quand je l'ecoutois, mais je ne say comment cette preuve m'est echappée. Je m'y remets pourtant peu à peu. Il suffit (me dit il), d'avoir de l'étendue pour former le corps. Il adjouta encor, que si Dieu detruisoit l'étendue, le corps seroit détruit.

PHILARETE. Les Philosophes qui ne sont point Cartesiens n'accorderont point qu'il suffit d'avoir de l'étendue pour former un corps; ils demanderont encor quelqu'autre chose que les anciens appelloient antitypie, c'est à dire ce qui fait qu'un corps est impenetrable à l'autre; et selon eux, l'étendue nue ne fera que le lieu ou l'espace dans lequel les corps se trouvent. Et en effect, il me semble que des Cartes et ses sectateurs, quand ils entreprennent de refuter ce sentiment, ne font que des suppositions, et pour nommer la chose par son nom, des petitions de principe.

ARISTE. Mais ne trouvés vous pas que la supposition de la destruction de l'étendue, qui entraine celle du corps, prouve que le corps ne consiste que dans l'étendue?

PHILARETE. Cela prouve seulement que l'étendue entre dans l'essence ou la nature du corps, mais non pas qu'elle fait toute son essence. A peu près comme la grandeur entre dans l'essence de l'étendue, mais elle n'y suffit pas, car le nombre, le temps, le mouvement ont aussi de la grandeur, et cependant ils sont differens de l'étendue. Si Dieu detruisoit toute grandeur actuelle, il detruiroit l'étendue, mais en produisant de la grandeur, il ne produiroit peutêtre que du temps, sans produire de l'étendue. Il en est de même de l'étendue et du corps. Dieu detruisant l'étendue detruiroit le corps, mais en ne produisant que de l'étendue, il ne produiroit peutêtre que l'espace sans corps; au moins, selon des gens que les Cartésiens n'ont pas encor bien refutés.

ARISTE. Je suis faché de ne m'être point avisé d'abord de cette difficulté, mais je la marqueray pour la proposer à Theodore. Cependant si je m'en souviens bien, il m'apporta encor un autre argument, qui tendoit au même but; mais il me paroissoit bien subtil, car il étoit pris de la nature de la substance. Theodore me prouvoit que l'étendue est une substance, et je crois qu'il en vouloit inferer que le corps ne peut donc estre que de l'étendue: autrement il seroit composé de plus d'une substance. Mais je ne vous garantis pas cela comme de Theodore. Je me puis tromper en donnant à son discours une liaison differente peutêtre de celle qu'il avoit dans l'esprit, et dont je m'informeray.

PHILARETE. Je trouve encor de la difficulté dans cette consequence, que vous n'attribués à Theodore qu'en doutant. Car vous savés que les Peripateticiens composent le corps de deux principes substantiels, qui sont la matiere et la forme. Il faudroit donc prouver qu'il n'est pas possible que le corps soit composé en même temps de deux substances, c'est à dire, de l'étendue (quand on accorderoit que c'est une substance) et de quelque autre substance aussi. Mais voyons comment Theodore prouvoit que l'étendue est une substance; car ce point est assés important.

ARISTE. Je tache de m'en souvenir. Tout ce qu'on peut concevoir seul et sans penser à autre chose, ou sans que l'idée qu'on en a represente quelque autre chose, ou bien ce qu'on peut concevoir seul comme existant independamment d'autre chose, est une Substance: et tout ce qu'on ne peut concevoir seul, ou sans penser à quelque autre chose, est une maniere d'estre, ou une modification de substance. C'est ce qu'on entend quand on dit, qu'une substance est un être qui subsiste en

luy même. Et nous n'avons point d'autre voye pour distinguer les substances des modifications. Or Theodore me faisoit voir que je pouvois penser à l'étendue sans penser à autre chose.

PHILARETE. Cette definition de la substance n'est pas exemte de difficultés. Dans le fond il n'y a que Dieu seul qui puisse être conçu comme independant d'autre chose. Dirons nous donc avec un certain novateur trop connu, que Dieu est la seule substance dont les creatures ne soyent que les modifications? Que si vous resserrés votre definition, en adjoutant que la substance est ce qui peut être conçu independamment de toute autre creature, nous trouverons peutêtre des choses qui ont autant d'independance que l'étendue, sans être des substances. Par exemple, la force d'agir, la vie, l'antitypie sont quelque chose d'essentiel et de primitif en même temps, et on peut les concevoir independamment d'autres notions, et même de leur sujets, par le moyen des abstractions. Au contraire les sujets sont conçus par le moyen de tels attributs. Cependant ces attributs sont differens des substances dont ils sont les attributs. Il y a donc quelque chose qui n'est point substance, et qui pourtant ne peut pas être plus conçu dependamment que la substance même. Donc cette independance de la notion n'est point le caractere de la substance, puisqu'il devoit convenir encor à ce qui est essentiel à la substance.

ARISTE. Je crois que les abstraits ne sauroient estre conçus independamment de quelque chose, au moins dans le sujet qui soit concret, quoyqu'incomplet, et qui joint à l'attribut essentiel primitif suffisant, fasse le sujet complet. Mais pour nous tirer de ces épines, disons que la definition ne doit être entendue que des concrets; ainsi la substance sera un concret independant de tout autre concret creé.

PHILARETE. Voilà un nouveau resserrement de votre definition; mais il y reste encor bien de la difficulté. Car 1) peutêtre que l'explication de ce que c'est que le concret, presupposera la substance; et de cette maniere nous ferions un cercle en definissant. 2) Je vous nie que l'étendue soit un concret, car elle est l'abstrait de l'étendu. 3) Il s'ensuit que le sujet precis et incomplet, ou le concret simple et primitif, lequel joint à l'attribut essentiel fait la substance complete, merite seul le nom de substance, puisque les abstraits aussi bien les concrets complets ne sauroient être conçus ny exister sans luy. 4) Pour ne point insister presentement sur la doctrine de ces Theologiens, qui soutiennent que les

accidens peuvent exister sans leur sujet dans le Sacrement de l'Eucharistie; car ils en sont essentiellement independans, et par consequent votre definition leur convient.

ARISTE. Nous nous enfonçons assés dans les subtilités, et bien m'en prend d'avoir eté autres fois au Collége, et d'avoir retenu quelque chose des termes de l'Ecole. J'avoue cependant que ces subtilités sont indispensables icy, et que vous les proposés d'une maniere tres intelligible, ce qui me met en état de vous répondre. Je réponds donc au premier point, que la definition du concret n'a pas besoin de la substance; car des Accidens peuvent être aussi des concrets. Par exemple, la chaleur pourra estre grande ou avoir de la grandeur: Or grand est un concret. Un nombre peut être appellé grand, proportionnel, commensurable etc. Quant au second point, je dirois que l'étendue, l'espace, le corps, étant une même chose selon Theodore, il dira que l'étendue est un concret. Je réponds au troisième, que l'étendue ou le corps est justement ce premier sujet, conçu comme la matiere formée par les figures et par les mouvemens, pour faire un sujet complet. Enfin je dis au quatrième point, que Theodore peutêtre n'accorde point la possibilité de l'existence des accidens sans sujet. Les autres qui voudront maintenir la definition, diront que la substance est un concret independant naturellement de tout autre concret creé.

PHILARETE. Votre réponse au premier point me paroist bonne. Il faudroit pourtant expliquer plus distinctement la Notion du concret et de l'abstrait. Mais on ne peut point vous accorder touchant le second point, qu'étendu et étendue soit la même chose: il n'y a point d'exemple dans les creatures de l'identité de l'abstrait et du concret. La réponse au troisième peut passer, et encor celle que vous donnés à la quatrième objection, selon ceux qui nient les accidens subsistans hors du sujet. Mais ceux qui voudront rectifier la definition par la limitation de ce qui se fait naturellement, la font ressembler à celle de l'homme qu'on attribue à Platon. On raconte qu'il l'avoit defini un animal à deux pieds sans plumes, et que là dessus Diogene avoit deplumé un coc, et l'avoit jetté dans l'Auditoire de Platon, en disant: Voicy un homme Platonique. Un Platonicien pouvoit de même adjouter qu'on parloit d'un animal tel qu'il est naturellement. Mais on demande des definitions prises de l'essentiel des choses. Il est vray qu'encor ces definitions prises de ce qui arrive natu-

rellement (per se) peuvent servir, et qu'on peut distinguer trois degrés dans les predicats, l'essentiel, le naturel, et ce qui est simplement accidentel; mais en Metaphysique on voudroit des attributs essentiels, ou pris de ce qu'on appelle raison formelle.

ARISTE. A ce que je vois, il ne reste que cette question entre nous, si l'Etendue est un Abstrait ou un Concret?

PHILARETE. Je pourrois encor objecter à votre definition, que les corps ne sont point independans les uns des autres, et qu'ils ont besoin, par exemple, d'être comprimés ou agités par les ambians; mais vous pourriés répondre par ma propre replique, que l'essentiel suffit, puisque Dieu peut faire qu'ils en soyent independans, et les conserver dans leur état, quand tout autre corps seroit aneanti. J'insiste donc sur ce que je viens de dire, que l'Etendue n'est autre chose qu'un Abstrait, et qu'elle demande quelque chose qui soit étendu. Elle a besoin d'un sujet, elle est quelque chose de relatif à ce sujet, comme la durée. Elle suppose même quelque chose d'anterieur dans ce sujet. Elle suppose quelque qualité, quelque attribut, quelque nature de ce sujet, qui s'étend, se répand avec le sujet, se continue. L'étendue est la diffusion de cette qualité ou nature: par exemple, dans le lait il y a une étendue ou diffusion de la blancheur, dans le diamant une étendue ou diffusion de la dureté; dans le corps en general une étendue ou diffusion de l'antitypie ou de la materialité. Par là vous voyés en même temps, qu'il y a dans le corps quelque chose d'anterieur à l'étendue. Et l'on peut dire que l'étendue est en quelque façon à l'espace, comme la durée est au temps. La durée et l'étendue sont les attributs des choses, mais le temps et l'espace sont pris comme hors des choses et servent à les mesurer.

ARISTE. Ceux qui admettent un Espace distinct du corps, le conçoivent comme une substance qui fait le lieu; mais les Cartesiens et Theodore conçoivent la matiere même, comme vous concevés l'espace, excepté qu'ils y mettent une mobilité avec l'étendue.

PHILARETE. Ils avouent donc tacitement que l'étendue ne suffit point, pour faire la matiere ou le corps, puisqu'il y faut adjouter la mobilité, qui est une suite de l'Antitypie ou de la resistance; autrement un corps ne pourroit point être poussé ou mû par un autre.

ARISTE. Ils diront que la mobilité est une suite de l'étendue, puisque

toute étendue est divisible, en sorte que les parties soyent separables les unes des autres.

PHILARETE. Ceux qui pretendent qu'il y a un vuide ou du moins un espace reel, distinct de la matiere qui le remplit, ne vous accorderont pas cette consequence. Ils diront qu'on peut marquer les differentes parties dans l'espace, mais qu'on ne peut point les separer. Pour moy, quoyque je distingue la notion de l'étendue de celle du corps, je ne laisse pas de croire qu'il n'y a point de vuide, et même qu'il n'y a point de substance qui puisse estre appellée espace. Je distinguerois tousjours entre l'étendue ou l'extension, et entre cet attribut auquel l'étendue ou la diffusion (notion relative) se rapporte, qui seroit la situation ou la localité. Ainsi la diffusion du Lieu formeroit l'Espace, lequel seroit comme le πρῶτον δεκτικόν, ou le premier sujet de l'étendue, et par lequel elle conviendroit encor à d'autres choses qui sont dans l'espace. Ainsi l'étendue, quand elle est l'attribut de l'Espace, est la diffusion ou la continuation de la situation ou de la localité, comme l'étendue du corps est la diffusion de l'antitypie ou de la materialité. Car le lieu est dans le point aussi bien que dans l'espace, et par consequent le lieu peut être sans étendue ou diffusion, mais la diffusion en simple longueur fait une ligne locale douée d'étendue. Il en est de même de la matiere; elle est dans le point aussi bien que dans le corps, et sa diffusion en simple longueur fait une ligne materielle. Les autres continuations ou diffusions en largeur et en profondeur forment la superficie et le solide des Geometres, et en un mot l'espace dans le lieu, et le corps dans la matiere.

ARISTE. Ces rapports proportionnels entre lieu et matiere, espace et corps me plaisent, et servent à parler avec justesse; et il est bon de distinguer ces choses, comme encor la durée du temps, l'étendue de l'espace. Il faut que je consulte Theodore sur cette question.

PHILARETE. Enfin, pour aller plus avant, je suis d'opinion, que non seulement l'étendue, mais aussi le corps même ne sauroit être conçu independamment d'autres choses. Ainsi il faudroit dire, ou que les corps ne sont point des substances, ou bien qu'estre conçu independamment ne convient pas à toutes les substances, quand même il conviendroit aux seules substances; car le corps étant un tout, depend d'autres corps dont il est composé, et qui en font les parties. Il n'y a que les Monades,

c'est à dire, les substances simples ou indivisibles, qui soyent veritablement independantes de toute chose creée concrete.

ARISTE. Je diray donc que la Substance est un Concret independant de tout concret creé hors d'elle. Ainsi la dependance de la substance de ses attributs et de ses parties ne fera point d'obstacle à nos raisonnemens.

PHILARETE. Voilà le troisième resserrement de votre definition. Il vous est permis d'en faire: mais pour dire la verité, il y a des choses permises qui ne sont pas convenables. Non omne quod licet expedit. Qu'importe si le ver qui me ronge est dans moy, ou hors de moy? en serois je moins dependant? Les seules substances incorporelles sont independantes de toute autre substance creée. Ainsi il semble que dans la rigueur philosophique les corps ne meritent point le nom de substances, ce qui paroist avoir eté déja le sentiment de Platon, qui a remarqué qu'ils sont des êtres transitoires, qui ne subsistent jamais au delà d'un moment. Mais c'est un point qui demande une plus ample discussion, et j'ay encor d'autres raisons importantes qui me portent à refuser aux corps le titre et nom de substances en langage metaphysique. Car pour en dire un mot, le corps n'a point de veritable unité; ce n'est qu'un aggregé, que l'école appelle un pur accident, un assemblage comme un trouppeau; son unité vient de notre perception. C'est un être de raison ou plutôt d'imagination, un phenomene.

ARISTE. J'espere que Theodore vous satisfera comme il faut sur toutes ces difficultés. Supposons cependant que le corps et l'étendue ne different pas beaucoup, puisque vous n'admettés point de vuide; ou du moins remettons ce point à une plus ample discussion, et passons au reste de la demonstration de Theodore. Elle revient à cecy. Tout ce qui a des modifications qu'on ne sauroit expliquer par l'étendue, est distinct du corps, supposé que les corps et l'étendue soyent la même chose ou du moins qu'ils ne different que comme l'espace et ce qu'il faut pour le remplir simplement; ce qui outre l'étendue a encor quelque resistance et mobilité, comme vous semblés l'accorder: Or l'ame a des modifications qui ne sont point des modifications de l'étendue, ny, si vous voulés, de l'antitypie ou du simple remplissant. Et Theodore le prouve même, car mon plaisir, mon desir et toutes mes pensées ne sont point des rapports de distance, et on ne les sauroit mesurer par pieds ou par pouces, comme l'espace ou ce qui le remplit.

PHILARETE. Je suis du sentiment de Theodore, quand il soutient que les modifications de l'ame ne sont point des modifications de la matiere, et par consequent que l'ame est immaterielle. Mais sa preuve souffre pourtant quelque difficulté. Il veut que toutes les pensées ne soyent pas des rapports de distance, parce que nous ne saurions mesurer les pensées. Mais un sectateur d'Epicure dira, que cela arrive faute de les bien connoitre, et que si nous connoissions les corpuscules qui forment la pensée et leur mouvemens qui sont necessaires pour cela, nous verrions que les pensées sont mesurables, et que ce sont les jeux de quelques machines subtiles: à peu près comme il ne paroist pas que la nature de la couleur consiste interieurement dans quelque chose de mesurable; et cependant s'il est vray que la raison de ces qualités des objets vient de certaines configurations et certains mouvemens, comme la blancheur de l'écume par exemple vient des petites bulles creuses polies comme autant de petits miroirs, on reduiroit enfin ces qualités à quelque chose de mesurable, de materiel, de mecanique.

ARISTE. Ainsi vous abandonnés aux adversaires toutes les preuves qu'on peut alleguer pour la distinction de l'ame et du corps.

PHILARETE. Je n'ay garde: mon intention est seulement de les perfectionner. Et pour vous en donner quelque petit échantillon icy, je considere que la matiere ne renferme que ce qui est passif, et il me semble que les Democritiens aussi bien que les autres Philosophes, qui raisonnent mecaniquement, en doivent demeurer d'accord. Car non seulement l'étendue, mais encor l'antitypie attribuée aux corps, est une chose purement passive, et par consequent l'origine de l'action ne sauroit être une modification de la matiere. Donc le mouvement aussi bien que la pensée doivent venir de quelque autre chose.

ARISTE. Souffrés à votre tour que je vous marque en quoy votre argument me paroist defectueux; car vous m'apprenés à être exact jusqu'à la rigueur. Je diray donc que votre argument n'est bon qu'a d h o m i n e m, c'est à dire pour ceux qui philosophent comme Democrite et comme des Cartes. Mais les Platoniciens et les Aristoteliciens et quelques nouveaux Archealistes et encor les derniers Sympathistes, qui soutiennent l'attraction des corps à distance, mettent dans les corps des qualités inexplicables mecaniquement, et par consequent ils n'accorderont point que les corps soyent purement passifs. Je me souviens même qu'un certain auteur de

vos amis, quoyqu'il soit pour les seules explications mecaniques des phenomenes des corps, a entrepris dans quelques essais inserés dans les Actes des Savans publiés à Leipsig, de montrer que les corps sont doués de quelque force active, et qu'ainsi les corps sont composés de deux natures, savoir de la force active primitive (appellée Entelechie premiere par Aristote) et de la matiere ou de la force passive primitive, qui semble être l'antitypie. C'est pour cela qu'il soutient, que tout se peut expliquer mecaniquement dans les choses materielles, excepté les principes mêmes du mechanisme, qui ne sauroient être tirés de la seule consideration de la matiere.

PHILARETE. Je suis en commerce avec cet Auteur, et j'ay passablement bien compris ses sentimens. Cette force active primitive, qu'on pourroit appeller la Vie, est justement selon luy ce qui est renfermé dans ce que nous appellons une Ame, ou dans la substance simple. C'est une realité immaterielle, indivisible et indestructible; il en met par tout dans les corps, croyant qu'il n'y a point de partie de la masse où il n'y ait un corps organisé, doué de quelque perception, ou d'une maniere d'ame. Ainsi ce raisonnement nous mene directement à la distinction de l'ame et de la matiere. Et quand on appelleroit Corps ce que j'aimerois mieux appeller avec luy Substance corporelle, composé de l'ame et de la masse, ce ne seroit qu'une question de nom. Or cette Force Active est justement ce qui montre le mieux et d'une maniere bien sensible, la distinction de l'Ame et de la Masse, parce que les principes du mechanisme, dont les loix du mouvement sont les suites, ne sauroient être tirés de ce qui est purement passif, Geometrique, ou materiel, ny prouvés par les seuls axiomes de Mathematique. Car cet auteur a marqué dans plus d'un endroit du Journal des Savans de Paris, et des Actes de Leipsig, et encor ailleurs où il a parlé de sa Dynamique, et même depuis peu dans sa Theodicée, que pour justifier les regles dynamiques, il faut recourir à la Metaphysique reelle et aux principes de convenance qui affectent les Ames, et qui n'ont pas moins d'exactitude que ceux des Geometres. Vous trouverés aussi dans les lettres qu'il a échangées avec M. Hartsoeker, inserées dans les Memoires de Trevoux, comment par des considerations plus elevées il detruit le vuide et les Atomes, y employant même sa Dynamique en partie, au lieu que ceux qui ne s'occupent que du materiel ne sauroient decider la question. C'est ce qui a fait que les nouveaux Philosophes

étant ordinairement trop materialistes, et n'étant point stylés à allier la Metaphysique avec les Mathematiques, n'ont point eté en état de decider s'il y a des Atomes et du vuide, ou non; et plusieurs mêmes sont portés à croire qu'il y en a, c'est à dire, ou le vuide avec les Atomes ou du moins des Atomes nageans dans un fluide qui exclut le vuide. Mais il montre que le vuide, les Atomes ou la dureté parfaite, et enfin le fluide parfait, sont egalement contre la convenance et l'ordre.

ARISTE. C'est quelque chose que cela, et je veux mediter d'avantage avec votre assistance, tant sur la Dynamique, puisqu'elle est si importante pour la connoissance des substances immaterielles, que sur l'inconvenance du vuide et des Atomes. Mais j'ay encor une chose à vous objecter, c'est que Dieu pourroit faire luy seul immediatement tout ce que vous attribués aux Ames; ainsi les modifications et les operations qui passent la matiere ne nous meneroient point aux Ames distinctes de la matiere, puisque ce seroient les operations de Dieu. Il est vray que cette objection va encor contre Theodore luy même, et peutêtre plus que contre les autres; car vous savés qu'il ne considere les causes secondes que comme occasionnelles.

PHILARETE. Quand les operations en question seroient les operations de Dieu, les modifications pourtant qu'on attribue aux Ames, et que nous sentons dans la notre, ne sauroient être les modifications de Dieu. Et quant aux operations encor, on ne sauroit refuser à nous mêmes nos actions internes, et elles nous souffiroient icy; car la matiere n'en est point capable, n'étant que passive. Mais cette supposition qui donne toutes les actions externes à Dieu seul, recourt aux miracles, et même à des miracles deraisonnables et peu dignes de la sagesse divine. Par le même droit de faire des fictions que la seule toute-puissance miraculeuse de Dieu pourroit rendre possibles, il seroit permis de soutenir que je suis seul au monde, et que Dieu produit tous les phenomenes dans mon ame, comme s'il y avoit d'autres choses hors de moy, sans qu'il y en aye. Cependant quand même le raisonnement present qui prouve la distinction entre l'ame et la matiere, entant qu'il est fondé sur les operations externes, ou sur la Dynamique, n'auroit lieu qu'en supposant que les choses se font dans le cours ordinaire de la nature par les forces naturelles, sans que Dieu y entre qu'en les conservant, ce seroit tousjours beaucoup, car cela prouvera ou la distinction de l'ame et du corps, ou l'existence de la

divinité. Nous pouvons aller plus loin, et monstrer plus distinctement, comment la Dynamique verifie l'une et l'autre de ces deux grandes doctrines; mais cela seroit d'une plus grande discussion, où il ne faut point s'engager presentement.

ARISTE. Nous en parlerons d'avantage une autre fois suivant votre commodité: cependant je trouve que c'est déja beaucoup, que les impies ne sauroient resister à ce que vous venés de dire pour l'immortalité des Ames, sans avoir recours à Dieu, c'est à dire à ce qu'ils fuyent le plus. Et quand ils seront une fois convenus de l'Existence de Dieu, c'est à dire d'un Esprit infiniment puissant et sage, il ne sera pas difficile d'en inferer qu'il a encor fait des esprits finis, immateriels comme luy, et d'ailleurs que Dieu ne seroit point juste, si nos Ames perissoient avec les corps.

PHILARETE. Il y a même grand sujet de douter si Dieu a fait autre chose que des Monades ou des substances sans étendue, et si les corps sont autre chose que les Phenomenes resultans de ces substances. Mon ami dont je vous ay rapporté les sentimens, temoigne assés qu'il panche de ce côté-là, lorsqu'il reduit tout aux monades, ou aux substances simples et à leur modifications, avec les phenomenes qui en resultent, dont la realité est marquée par leur liaison qui les distingue des songes. J'en ay déja touché quelque chose, mais presentement il est temps que j'ecoute la suite des raisonnemens de votre excellent Theodore.

ARISTE. Apres avoir établi la distinction de l'ame et du corps comme le fondement des principaux dogmes de la Philosophie, et même de l'immortalité de l'ame, il m'a fait prendre garde aux idées dont l'ame s'apperçoit, et il soutient que ces idées sont des realités. Il va même plus avant, et il veut que ces idées ont une existence eternelle et necessaire, et qu'elles sont l'archetype du monde visible, au lieu que les choses que nous croyons voir hors de nous sont souvent imaginaires, et tousjours passageres. Il m'a apporté même un argument que voicy: Supposons que Dieu aneantisse tous les êtres qu'il a creés, excepté vous et moy; supposons de plus que Dieu presente à notre esprit les mêmes idées qui s'y presentent à la presence des objets, nous verrions les mêmes beautés comme nous les voyons presentement: donc les beautés que nous voyons ne sont pas des beautés materielles, mais des beautés intelligibles.

PHILARETE. Je demeure assés d'accord que ces choses materielles

ne sont point l'objet immediat de nos perceptions: mais je trouve pourtant quelque difficulté dans la preuve et dans la maniere d'expliquer la chose, et je voudrois qu'elle fût un peu mieux developpée. Cette proposition hypothetique, majeure de l'argument, renfermet-elle une consequence bien certaine? Si dans le cas de l'aneantissement des choses externes, nous verrions tout dans un monde intelligible, il faut que nous voyons tout encor presentement dans un monde intelligible. Cette conséquence, dis-je, est elle bien seure? Ne se peut-il point que notre perception presente et ordinaire soit d'une nature differente de cette perception extraordinaire? La mineure seroit: Or en cas de cet aneantissement nous voyons tout dans un monde intelligible. Mais encor cette mineure paroistra douteuse à bien des gens. L'adversaire qui croit que les corps ont une influence sur les ames, ne diroit il pas que Dieu en cas de l'aneantissement des corps suppléeroit à leur defaut, et produiroit dans nos ames les qualités que les corps y produisent, sans qu'il faille pour cela des idées eternelles, un monde intelligible? Et quand même tout se passeroit en nous dans les cas ordinaires, comme dans le cas de l'aneantissement, c'est à dire quand il seroit admis que nous mêmes produisons tousjours en nous (comme je le crois en effet) ou que Dieu (selon Theodore) y produit nos phenomenes internes, sans que le corps ait de l'influence sur nous, est il necessaire qu'il y entre des idées externes? Ne suffit il pas que ces phenomenes soyent simplement des nouvelles modifications passageres de nos ames?

ARISTE. Je ne me souviens pas que Theodore m'ait prouvé en general que les idées que nous voyons sont des realités eternelles; il l'a seulement entrepris à l'egard de l'idée de l'espace par un raisonnement particulier; mais cela fait tousjours un prejugé pour les idées des autres choses, où l'espace est renfermé le plus souvent. Il a aussi fort bien répondu aux argumens que je luy ay opposés de mon côté. Je luy ay objecté que la terre me résiste, et que c'est quelque chose de solide que cela. Il m'a répondu que cette resistance pourroit être imaginaire, comme dans un songe vif, au lieu que les idées ne trompent point. Il m'a fait encor entendre fort à propos, que si la resistence est une marque de la realité, il y a encor de la resistence dans les idées, lorsqu'on veut leur attribuer ce qu'elles ne sauroient souffrir. Mais, comme

je l'ay déja dit, il m'a prouvé que l'idée de l'espace est necessaire, eternelle, immuable et la même dans tous les esprits.

PHILARETE. On vous accorda, Monsieur, qu'il y a des verités eternelles; mais tout le monde n'accordera pas qu'il y a des realités eternelles qui se presentent à notre ame quand elle envisage ces verités. On dira qu'il suffit que nos pensées ayent un rapport en cela à celles de Dieu, en qui seul ces verités eternelles sont realisées.

ARISTE. Voicy pourtant l'argument que Theodore apportoit pour prouver sa these. Quand nous avons l'idée de l'espace, nous avons l'idée de l'infini, mais l'idée de l'infini est infinie, et une chose infinie ne sauroit être la modification de notre Ame qui est infinie, donc il y a des idées que nous voyons qui ne sont point des modifications de nos ames.

PHILARETE. Cet argument me paroist considerable, et il meriteroit d'être mieux developpé. J'accorde que nous avons l'idée d'un Infini en perfection; car pour cela on n'a besoin que de concevoir l'absolu, mettant les limitations à part. Et nous avons la perception de cet absolu, parce que nous y participons, entant que nous avons de la perfection. On doutera cependant avec raison, si nous avons une idée d'un tout infini, ou d'un infini composé de parties; car un composé ne sauroit être un absolu. On dira que nous concevons bien, par exemple, que toute ligne droite peut être prolongée, ou bien qu'il y a tousjours une ligne droite plus grand que la donnée; mais que cependant nous n'avons point d'idée d'une ligne droite infinie, ou qui soit plus grande que toutes les autres qu'on peut assigner.

ARISTE. Le sentiment de Theodore est que l'idée que nous avons de l'étendue est infinie; mais que la pensée que nous en avons, et qui est une modification de notre ame, ne l'est point.

PHILARETE. Mais comment prouver qu'il nous faut quelque chose de plus que nos pensées et leur objets en nous, et que nous avons besoin pour notre objet d'une idée infinie, existante en Dieu, pour n'avoir qu'une pensée finie? Ne suffiroit il pas quand on auroit besoin des idées distinctes des pensées que ces idées fussent proportionées aux pensées? On dira donc qu'il n'y a point de moyen de s'appercevoir de telles idées.

ARISTE. En voicy le moyen que Theodore m'a fourni. L'esprit ne voit point l'infini, comme s'il le mesuroit par sa pensée. Il ne suffit pas aussi cependant qu'il n'en voye pas le bout, car il pourroit esperer de le

trouver; mais il comprend qu'il n'y en a point. C'est comme les Geometres voyent que la sousdivision estant continuée tant qu'il vous plaira, on ne trouvera jamais une partie aliquote du costé du quarré, quelque petite qu'elle soit, qui puisse être aussi la partie aliquote de la diagonale ou la mesurer exactement. C'est aussi comme les mêmes Geometres voyent les lignes asymptotes de l'Hyperbole, qu'ils savent ne la pouvoir jamais rencontrer, quoyqu'elles y approchent sans fin.

PHILARETE. Cette maniere de connoitre l'infini est certaine et incontestable: elle prouve aussi que les objets n'ont point de bornes. Mais quoyque nous en puissions conclure qu'il n'y a point de dernier tout fini, il ne s'ensuit pas encor que nous voyons un tout infini. Il n'y a point de ligne droite infinie, mais toute ligne droite peut tousjours être prolongée ou surpassée par une autre plus grande. Ainsi l'exemple de l'espace ne prouve point particulierement que nous ayons besoin de la presence de certaines idées subsistantes et differentes des modifications passageres de notre pensée; car il semble d'abord que nos pensées y suffisent.

ARISTE. Ce n'est pas moy même que je vois en voyant l'espace, les figures; je vois donc quelque chose hors de moy.

PHILARETE. Pourquoy ne verrois je pas ces choses en moy? Il est vray que je vois leur possibilité, lors même que je ne m'apperçois point de leur existence, et que ces possibilités, lors même que nous ne les voyons point, subsistent tousjours comme des verités eternelles des possibles dont toute la realité est fondée dans quelque chose d'actuel, c'est à dire en Dieu: mais la question est, si nous avons sujet de dire que nous les voyons en Dieu. Cependant comme j'applaudis assez aux belles pensées de Theodore, voicy comment je crois qu'on peut justifier son sentiment là dessus, quoyqu'il passe pour fort paradoxe auprès de ceux qui n'elevent point l'esprit au delà des sens. Je suis persuadé que Dieu est le seul objet immediat externe des ames, puisqu'il n'y a que luy hors de l'ame qui agisse immediatement sur l'Ame. Et nos pensées avec tout ce qui est en nous, entant qu'il renferme quelque perfection, sont produites sans intermission par son operation continuée. Ainsi, entant que nous recevons nos perfections finies des siennes qui sont infinies, nous en sommes affectés immediatement, et c'est ainsi que notre esprit est affecté immediatement par les idées eternelles qui sont en Dieu, lorsque notre esprit a des pensées qui s'y rapportent, et qui en participent. Et c'est

dans ce sens que nous pouvons dire, que notre Esprit voit tout en Dieu.

ARISTE. J'espère que vos objections et vos éclaircissemens rejouiront Theodore, bien loin de luy deplaire: il aime à se communiquer. Et le recit que je luy en feray, luy donnera occasion de nous faire part de plus en plus de ses lumieres. Je me flatte même de vous pouvoir obliger tous deux en vous faisant connoistre l'un à l'autre; et ce sera moy qui en profiteray le plus.

VII.

Remarque de l'Auteur du Systeme de l'Harmonie préetablie sur un endroit des Memoires de Trevoux du Mars 1704.

Le R. P. Tournemine a parlé de moy si obligeamment dans une de ses Conjectures dont les Memoires de Trevoux nous ont fait part, et qui sont ordinairement ingenieuses, que j'aurois tort de me plaindre qu'il m'attribue une objection contre les Cartesiens dont je ne me souviens pas, et qu'on peut visiblement retorquer contre moy. Cependant je declare, que si je l'ay jamais faite, j'y renonce dès à present, et j'aurois donné plustost cette declaration, si je n'avois remarqué bien tard cet endroit des Memoires.

Il faut avouer que j'aurois eu grand tort d'objecter aux Cartesiens, que l'accord que Dieu entretient immediatement, selon eux, entre l'Ame et le Corps, ne fait pas une veritable Union, puisqu'asseurement mon Harmonie préetablie ne sauroit en faire d'avantage.

Mon dessein a esté d'expliquer naturellement ce qu'ils expliquent par des perpetuels miracles: et je n'ay taché de rendre raison que des Phenomenes, c'est à dire du rapport dont on s'apperçoit entre l'Ame et le Corps.

Mais comme l'Union Metaphysique qu'on y adjoute, n'est pas un Phenomene, et comme on n'en a pas même donné une Notion intelligible, je n'ay pas pris sur moy d'en chercher la raison.

Cependant je ne nie pas, qu'il y ait quelque chose de cette nature: et il en seroit à peu pres comme de la presence, dont jusqu'icy on n'a pas expliqué non plus la notion, lorsqu'on l'a appliquée aux choses incorporelles, et qu'on l'a distinguée des rapports harmoniques qui l'accompagnent, et qui sont aussi des phenomenes propres à marquer l'endroit de la chose incorporelle.

Après avoir conçu une Union et une presence dans les choses materielles, nous jugeons qu'il y a je ne say quoy d'Analogique dans les immaterielles: mais tant que nous ne pouvons pas en concevoir d'avantage, nous n'en avons que des Notions obscures.

C'est comme dans les Mysteres où nous tachons aussi d'elever ce que nous concevons dans le cours ordinaire des Creatures, à quelque chose de plus sublime qui y puisse repondre par rapport à la Nature, et à la Puissance Divine, sans y pouvoir concevoir rien d'assez distinct et d'assez propre à former une Definition intelligible en tout.

C'est aussi pour cela qu'on ne sauroit rendre raison parfaitement de tels Mysteres, ny les entendre entierement icy bas. Il y a quelque chose de plus, que des simples Mots, cependant il n'y a pas de quoy venir à une explication exacte des Termes.

J'apprends aussi qu'on a inseré dans ces Memoires la même relation touchant l'invention et le progres de mon calcul des infinitesimales, qui se trouve dans les Nouvelles de la Republique des Lettres, Février 1706, et que j'ay esté obligé de refuter du consentement, et suivant l'avis de M. Bernoulli, dans le Novembre suivant de ces mêmes Nouvelles. En ce cas il sera bon qu'on soit averti icy de cette Refutation: où il est bon d'adjouter que M. de Fontenelle desavoue ce qu'on luy a attribué sur ce sujet. Quand on rapporte ce qui a esté dit de vive voix dans un discours un peu etendu, on est sujet à se méprendre.

Reponse du Pere Tournemine.

Monsieur Leibniz ne me doit sçavoir aucun gré des éloges que je lui ai donnés. Je n'avois garde de me distinguer en parlant de lui moins avantageusement que tous les savans en parlent. La crainte de se décrier engage tousjours à louer un Homme tel que lui.

A l'égard de l'objection contre les Cartésiens qu'il désavoue, je consens qu'il soit cru, quoique ma mémoire me représente encore cette objection, comme lue il y a plusieurs années dans quelqu'un des écrits, dont Mr. Leibniz a enrichi le Journal de Paris. Il est au reste fort indifférent pour mon systême de l'union de l'ame avec le corps, que Mr. Leibniz ait proposé cette objection contre les Cartésiens; mais je regarde comme très-important l'aveu qu'il fait, que son harmonie préétablie ne suffit pas pour mettre une véritable union entre le corps et l'ame.

Cette union n'est pas, comme il le dit, une idée métaphysique. Le corps est réellement et physiquement uni à l'ame, plus que deux horloges parfaitement semblables ne sont unies. Le rapport des mouvemens du corps aux pensées et aux affections de l'ame ne peut jamais passer que pour une suite de l'union: et quoique Mr. Leibniz explique ce rapport plus heureusement que les Cartésiens, il n'explique point du tout l'union, que j'ai tâché d'expliquer par les conjectures qui ne lui ont pas déplû. Je ne prétends pas néanmoins avoir frappé au but; je n'ai donné que des conjectures, et non des démonstrations: mais je prétends, que ceux qui entreprennent seulement de rendre raison du rapport des mouvemens du corps aux sensations de l'ame, ne sont pas encore entrés dans la carrière pour disputer le prix.

On a prévenu ce que Mr. Leibniz souhaite de nous, et sa lettre sur l'invention du calcul des infinitesimales, est dans les Mémoires du mois de Mars 1707, page 540.

VIII.

Principes
de la Nature et de la Grace, fondés en raison.

1. La Substance est un Etre capable d'Action. Elle est simple ou composée. La Substance simple est celle qui n'a point de parties. La composée est l'assemblage des substances simples, ou des Monades. Monas est un mot Grec, qui signifie l'Unité, ou ce qui est un. Les composés ou les corps sont des Multitudes; et les substances simples, les Vies, les Ames, les Esprits sont des Unités. Et il faut bien qu'il y ait des substances simples par tout, parce que sans les simples il n'y auroit point de composés; et par consequent toute la nature est pleine de vie.

2. Les Monades, n'ayant point de parties, ne sauroient être formées ny défaites. Elles ne peuvent commencer ny finir naturellement, et durent par consequent autant que l'univers, qui sera changé, mais qui ne sera point détruit. Elles ne sauroient avoir des figures; autrement elles auroient des parties: et par consequent une Monade en elle même, et dans le moment, ne sauroit être discernée d'une autre que par les qualités et actions internes, lesquelles ne peuvent être autre chose que ses perceptions (c'est à dire, les representations du composé, ou de ce qui est dehors, dans le simple) et ses appetitions (c'est à dire, ses tendences d'une perception à l'autre) qui sont les principes du changement. Car la simplicité de la substance n'empeche point la multiplicité des modifications, qui se doivent trouver ensemble dans cette même substance simple; et elles doivent consister dans la varieté des rapports aux choses qui sont au dehors. C'est comme dans un centre ou point, tout simple qu'il est, se trouvent une infinité d'angles formés par les lignes qui y concourent.

3. Tout est plein dans la nature. Il y a des substances simples par tout, séparées effectivement les unes des autres par des actions propres, qui changent continuellement leur rapports; et chaque substance simple ou

Monade distinguée, qui fait le centre d'une substance composée (comme par exemple, d'un animal) et le principe de son Unicité, est environnée d'une *Masse* composée par une infinité d'autres Monades, qui constituent le corps propre de cette Monade centrale, suivant les affections duquel elle represente, comme dans une maniere de *centre*, les choses qui sont hors d'elle. Et ce *corps* est *organique*, quand il forme une maniere d'Automate ou de Machine de la Nature, qui est machine non seulement dans le tout, mais encore dans les plus petites parties qui se peuvent faire remarquer. Et comme à cause de la plénitude du Monde tout est lié, et chaque corps agit sur chaque autre corps, plus ou moins, selon la distance, et en est affecté par reaction; il s'ensuit que chaque Monade est un miroir vivant, ou doué d'action interne, representatif de l'univers, suivant son point de veue, et aussi reglé que l'univers luy même. Et les perceptions dans la Monade naissent les unes des autres par les loix des Appetits, ou des *causes finales du bien et du mal*, qui consistent dans les perceptions remarquables, reglées ou dereglées, comme les changemens des corps et les phenomenes au dehors naissent les uns des autres par les loix des *causes efficientes*, c'est à dire des mouvemens. Ainsi il y a une *harmonie* parfaite entre les perceptions de la Monade, et les mouvemens des corps, préetablie d'abord entre le systeme des causes efficientes et celuy des causes finales. Et c'est en cela que consiste l'accord et l'union physique de l'Ame et du corps, sans que l'une puisse changer les loix de l'autre.

4. Chaque Monade, avec un corps particulier, fait une substance vivante. Ainsi il n'y a pas seulement de la vie par tout, jointe aux membres ou organes, mais même il y en a une infinité de degrés dans les Monades, les unes dominant plus ou moins sur les autres. Mais quand la Monade a des organes si ajustés, que par leur moyen il y a du relief et du distingué dans les impressions qu'ils reçoivent, et par consequent dans les perceptions qui les representent (comme, par exemple, lorsque par le moyen de la figure des humeurs des yeux, les rayons de la lumiere sont concentrés et agissent avec plus de force) cela peut aller jusqu'au *sentiment*, c'est à dire jusqu'à une perception accompagnée de *memoire*, à savoir, dont un certain echo demeure longtemps pour se faire etendre dans l'occasion; et un tel vivant est appellé *Animal*, comme sa Monade est appellée une *Ame*. Et quand cette Ame est elevée jus-

qu'à la Raison, elle est quelque chose de plus sublime, et on la compte parmy les Esprits, comme il sera expliqué tantôt. Il est vray que les Animaux sont quelques fois dans l'Etat de simples vivans, et leur Ames dans l'Etat de simples Monades, savoir quand leur perceptions ne sont pas assés distinguées, pour qu'on s'en puisse souvenir, comme il arrive dans un profond sommeil sans songes, ou dans un evanouissement. Mais les perceptions devenues entierement confuses se doivent redevelopper dans les animaux, par les raisons que je diray tantôt, §. 12. Ainsi il est bon de faire distinction entre la Perception qui est l'état interieur de la Monade representant les choses externes, et l'Apperception qui est la Conscience, ou la connoissance reflexive de cet état interieur, laquelle n'est point donnée à toutes les Ames, ny tousjours à la même Ame. Et c'est faute de cette distinction, que les Cartesiens ont manqué, en comptant pour rien les perceptions dont on ne s'apperçoit pas, comme le peuple compte pour rien les corps insensibles. C'est aussi ce qui a fait croire aux mêmes Cartesiens, que les seuls Esprits sont des Monades, qu'il n'y a point d'Ame des Bêtes, et encore moins d'autres Principes de Vie. Et comme ils ont trop choqué l'opinion commune des hommes, en refusant le sentiment aux bêtes, ils se sont trop accommodés au contraire aux prejugés du vulgaire, en confondant un long etourdissement, qui vient d'une grande confusion des perceptions, avec une mort à la rigueur, où toute la perception cesseroit; ce qui a confirmé l'opinion mal fondée de la destruction de quelques ames, et le mauvais sentiment de quelques esprits forts pretendus, qui ont combattu l'immortalité de la notre.

5. Il y a une liaison dans les perceptions des Animaux, qui a quelque ressemblance avec la Raison: mais elle n'est fondée que dans la memoire des faits ou effects, et nullement dans la connoissance des causes. C'est ainsi qu'un chien fuit le bâton dont il a été frappé, parce que la memoire luy represente la douleur que ce bâton luy a causée. Et les hommes, en tant qu'ils sont empiriques, c'est à dire dans les trois quarts de leur actions, n'agissent que comme des bêtes. Par exemple, on s'attend qu'il sera jour demain, parce qu'on l'a tousjours experimenté ainsi: il n'y a qu'un Astronome qui le prevoye par raison, et même cette prediction manquera enfin, quand la cause du jour, qui n'est point éternelle, cessera. Mais le Raisonnement veritable depend des verités necessaires ou éternelles, comme sont celles de la Logique, des Nombres, de la Geometrie,

qui font la connexion indubitable des idées, et les consequences immanquables. Les animaux, où ces consequences ne se remarquent point, sont appellés Bêtes; mais ceux qui connoissent ces verités necessaires, sont proprement ceux qu'on appelle Animaux Raisonnables, et leur ames sont appellées Esprits. Ces Ames sont capables de faire des Actes reflexifs, et de considerer ce qu'on appelle Moy, Substance, Ame, Esprit, en un mot, les choses et les verités immaterielles. Et c'est ce qui nous rend susceptibles des Sciences ou des connoissances demonstratives.

6. Les recherches des Modernes nous sont appris, et la raison l'approuve, que les vivans dont les organes nous sont connus, c'est à dire, les plantes et les Animaux, ne viennent point d'une putrefaction ou d'un Chaos, comme les anciens ont crû, mais de semences préformées, et par consequent de la Transformation des vivans préexistans. Il y a de petits animaux dans les semences des grands, qui par le moyen de la conception prennent un revestement nouveau, qu'ils approprient, et qui leur donne moyen de se nourrir et de s'aggrandir, pour passer sur un plus grand theatre, et faire la propagation du grand animal. Il est vray que les Ames des Animaux spermatiques humains ne sont point raisonnables, et ne le deviennent que lorsque la conception determine ces animaux à la nature humaine. Et comme les animaux generalement ne naissent point entierement dans la conception ou Generation, ils ne perissent pas entierement non plus dans ce que nous appellons Mort; car il est raisonnable, que ce qui ne commence pas naturellement, ne finisse pas non plus dans l'ordre de la nature. Ainsi, quittant leur masque ou leur guenille, ils retournent seulement à un Theatre plus subtil, où ils peuvent pourtant être aussi sensibles et bien reglés, que dans le plus grand. Et ce qu'on vient de dire des grand animaux, a encore lieu dans la generation et la mort des animaux spermatiques mêmes, c'est à dire ils sont les accroissemens d'autres spermatiques plus petits, à proportion desquels ils peuvent passer pour grands; car tout va à l'infini dans la nature. Ainsi non seulement les Ames, mais encore les animaux sont ingenerables et imperissables: ils ne sont que developpés, enveloppés, revêtus, depouillés, transformés; les Ames ne quittent jamais tout leur corps, et ne passent point d'un corps dans un autre corps qui leur soit entierement nouveau. Il n'y a donc point de Metempsychose, mais il y a Metamorphose. Les animaux changent, prennent et quittent seulement des parties: ce qui arrive peu

à peu, et par petites parcelles insensibles, mais continuellement, dans la Nutrition; et tout d'un coup, notablement, mais rarement, dans la conception, ou dans la mort, qui les font acquerir ou perdre beaucoup tout à la fois.

7. Jusqu'icy nous n'avons parlé qu'en simples Physiciens: maintenant il faut s'elever à la Metaphysique, en nous servant du Grand principe, peu employé communement, qui porte que rien ne se fait sans raison suffisante, c'est à dire que rien n'arrive, sans qu'il soit possible à celuy qui connoitroit assés les choses, de rendre une Raison qui suffise pour determiner, pourquoy il en est ainsi, et non pas autrement. Ce principe posé, la premiere question qu'on a droit de faire, sera, Pourquoy il y a plustôt quelque chose que rien? Car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose. De plus, supposé que des choses doivent exister, il faut qu'on puisse rendre raison, pourquoy elles doivent exister ainsi, et non autrement.

8. Or cette Raison suffisante de l'Existence de l'Univers ne se sauroit trouver dans la suite des choses contingentes, c'est à dire, des corps et de leur representations dans les Ames: parce que la Matiere étant indifferente en elle même au mouvement et au repos, et à un mouvement tel ou autre, on n'y sauroit trouver la Raison du Mouvement, et encore moins d'un tel Mouvement. Et quoyque le present mouvement, qui est dans la Matiere, vienne du precedent, et celuy cy encore d'un precedent, on n'en est pas plus avancé, quand on iroit aussi loin que l'on voudroit; car il reste tousjours la même question. Ainsi il faut que la Raison suffisante, qui n'ait plus besoin d'une autre Raison, soit hors de cette suite des choses contingentes, et se trouve dans une substance, qui en soit la cause, ou qui soit un Etre necessaire, portant la raison de son existence avec soy; autrement on n'auroit pas encore une raison suffisante, où l'on puisse finir. Et cette derniere raison des choses est appellée Dieu.

9. Cette substance simple primitive doit renfermer eminemment les perfections, contenues dans les substances derivatives qui en sont les effects. Ainsi elle aura la puissance, la connoissance, et la volonté parfaites, c'est à dire elle aura une toutepuissance, une omniscience, et une bonté souveraine. Et comme la justice, prise fort generalement, n'est autre chose que la bonté conforme à la sagesse, il faut bien qu'il y ait aussi une justice souveraine en Dieu. La Raison qui a fait exister les

choses par luy, les fait encore dependre de luy en existant et en operant: et elles reçoivent continuellement de luy ce qui les fait avoir quelque perfection; mais ce qui leur reste d'imperfection, vient de la limitation essentielle et originale de la creature.

10. Il suit de la Perfection Supreme de Dieu, qu'en produisant l'Univers il a choisi le meilleur Plan possible, où il y ait la plus grande varieté, avec le plus grand ordre: le terrain, le lieu, le temps, les mieux menagés: le plus d'effect produit par les voyes les plus simples; le plus de puissance, le plus de connoissance, le plus de bonheur et de bonté dans les creatures, que l'Univers en pouvoit admettre. Car tous les Possibles pretendant à l'existence dans l'entendement de Dieu, à proportion de leur perfections, le resultat de toutes ces pretensions doit être le Monde Actuel le plus parfait qui soit possible. Et sans cela il ne seroit pas possible de rendre raison, pourquoy les choses sont allées plustôt ainsi qu'autrement.

11. La Sagesse Supreme de Dieu l'a fait choisir surtout les loix du Mouvement les mieux ajustées, et les plus convenables aux raisons abstractes ou metaphysiques. Il s'y conserve la même quantité de la force totale et absolue, ou de l'action; la même quantité de la force respective, ou de la reaction; la même quantité enfin de la force directive. De plus, l'action est tousjours égale à la reaction, et l'effect entier est tousjours equivalent à sa cause pleine. Et il est surprenant, que par la seule consideration des causes efficientes ou de la matiere, on ne sauroit rendre raison de ces loix du mouvement découvertes de notre temps, et dont une partie a été découverte par moy même. Car j'ay trouvé qu'il y faut recourir aux causes Finales, et que ces loix ne dependent point du principe de la necessité, comme les verités Logiques, Arithmetiques et Geometriques, mais du principe de la convenance, c'est à dire du choix de la sagesse. Et c'est une des plus efficaces et des plus sensibles preuves de l'existence de Dieu pour ceux qui peuvent approfondir ces choses.

12. Il suit encore de la Perfection de l'Auteur Supreme, que non seulement l'ordre de l'univers entier est le plus parfait qui se puisse, mais aussi que chaque miroir vivant representant l'univers suivant son point de veue, c'est à dire, que chaque Monade, chaque centre substantiel, doit avoir ses perceptions et ses appetits les mieux reglés qu'il est com-

patible avec tout le reste. D'où il s'ensuit encore, que les Ames, c'est à dire, les Monades les plus dominantes, ou plustôt les Animaux mêmes ne peuvent manquer de se reveiller de l'Etat d'assoupissement, où la mort, ou quelque autre accident les peut mettre.

13. Car tout est reglé dans les choses une fois pour toutes avec autant d'ordre et de correspondance qu'il est possible, la supreme Sagesse et Bonté ne pouvant agir qu'avec une parfaite harmonie: le present est gros de l'avenir, le futur se pouvoit lire dans le passé, l'eloigné est exprimé dans le prochain. On pourroit connoitre la beauté de l'univers dans chaque ame, si l'on pouvoit deplier tous ses replis, qui ne se developpent sensiblement qu'avec le temps. Mais comme chaque perception distincte de l'Ame comprend une infinité de perceptions confuses, qui enveloppent tout l'univers, l'Ame même ne connoit les choses dont elle a perception, qu'autant qu'elle en a des perceptions distinctes et revelées; et elle a de la perfection, à mesure de ses perceptions distinctes. Chaque Ame connoit l'infini, connoit tout, mais confusement; comme en me promenant sur le rivage de la mer, et entendant le grand bruit qu'elle fait, j'entends les bruits particuliers de chaque vague, dont le bruit total est composé, mais sans les discerner; nos perceptions confuses sont le resultat des impressions que tout l'univers fait sur nous. Il en est de même de chaque Monade. Dieu seul a une connoissance distincte de tout, car il en est la source. On a fort bien dit, qu'il est comme centre partout; mais sa circomference n'est nulle part, tout luy étant present immediatement, sans aucun eloignement de ce Centre.

14. Pour ce qui est de l'Ame raisonnable ou de l'Esprit, il y a quelque chose de plus, que dans les Monades, ou même dans les simples Ames. Il n'est pas seulement un Miroir de l'univers des Creatures, mais encore une image de la Divinité. L'Esprit n'a pas seulement une perception des ouvrages de Dieu, mais il est même capable de produire quelque chose qui leur ressemble, quoyqu'en petit. Car, pour ne rien dire des merveilles des songes, où nous inventons sans peine (mais aussi sans en avoir la volonté) des choses auxquelles il faudroit penser longtemps pour les trouver quand on veille, notre Ame est Architectonique encore dans les Actions volontaires: et decouvrant les sciences, suivant lesquelles Dieu a reglé les choses (pondere, mensura, numero etc.).

Elle imite dans son departement, et dans son petit Monde où il luy est permis de s'exercer, ce que Dieu fait dans le grand.

15. C'est pourquoy tous les esprits, soit des hommes, soit des genies, entrant en vertu de la Raison et des Verités éternelles dans une espèce de Societé avec Dieu, sont des membres de la Cité de Dieu, c'est à dire, du plus parfait état, formé et gouverné par le plus grand et le meilleur des Monarques: où il n'y a point de crime sans chatiment, point de bonnes actions sans recompense proportionnée, et enfin autant de vertu et de bonheur qu'il est possible; et cela, non pas par un derangement de la nature, comme si ce que Dieu prepare aux ames troubloit les loix des corps, mais par l'ordre même des choses naturelles, en vertu de l'harmonie préétablie de tout temps entre les Regnes de la Nature et de la Grace, entre Dieu comme Architecte, et Dieu comme Monarque, en sorte que la nature même mene à la grace, et que la grace perfectionne la nature en s'en servant.

16. Ainsi, quoyque la Raison ne nous puisse point apprendre le detail du grand avenir, reservé à la revelation, nous pouvons être assûrés par cette même Raison, que les choses sont faites d'une maniere qui passe nos souhaits. Dieu étant aussi la plus parfaite et la plus heureuse, et par consequent la plus aimable des substances, et l'Amour pur veritable consistant dans l'état qui fait gouter du plaisir dans les perfections et dans la felicité de ce qu'on aime, cet Amour doit nous donner le plus grand plaisir dont on puisse être capable, quand Dieu en est l'objet.

17. Et il est aisé de l'aimer comme il faut, si nous le connoissons comme je viens de dire. Car quoyque Dieu ne soit point sensible à nos sens externes, il ne laisse pas d'être tres aimable, et de donner un tres grand plaisir. Nous voyons combien les honneurs font plaisir aux hommes, quoyqu'ils ne consistent point dans les qualités de sens exterieurs. Les Martyrs et les Fanatiques (quoyque l'affection de ces derniers soit mal reglée) montrent ce que peut le plaisir de l'esprit: et, qui plus est, les plaisirs même des sens se reduisent à des plaisirs intellectuels confusement connus. La Musique nous charme, quoyque sa beauté ne consiste que dans les convenances des nombres, et dans le compte dont nous ne nous appercevons pas, et que l'ame ne laisse pas de faire, des battemens ou vibrations des corps sonnans, qui se rencontrent par certains intervalles. Les plaisirs que la vue trouve dans les proportions, sont de la même na-

ture; et ceux que causent les autres sens, reviendront à quelque chose de semblable, quoyque nous ne puissions pas l'expliquer si distinctement.

18. On peut même dire, que dès à présent l'Amour de Dieu nous fait jouir d'un avant-goût de la felicité future. Et quoyqu'il soit desintéressé, il fait par luy même notre plus grand bien et interest, quand même on ne l'y chercheroit pas, et quand on ne considereroit que le plaisir qu'il donne, sans avoir égard à l'utilité qu'il produit; car il nous donne une parfaite confiance dans la bonté de notre Auteur et Maitre, laquelle produit une veritable tranquillité de l'esprit, non pas comme chez les Stoiciens, resolus à une patience par force, mais par un contentement present, qui nous assûre même un bonheur futur. Et outre le plaisir present, rien ne sauroit être plus utile pour l'avenir, car l'amour de Dieu remplit encore nos esperances, et nous mene dans le chemin du supreme bonheur, parce qu'en vertu du parfait ordre établi dans l'univers, tout est fait le mieux qu'il est possible, tant pour le bien general, qu'encore pour le plus grand bien particulier de ceux qui en sont persuadés, et qui sont contents du divin gouvernement; ce que ne sauroit manquer dans ceux qui savent aimer la source de tout bien. Il est vray que la supreme felicité (de quelque vision beatifique, ou connoissance de Dieu, qu'elle soit accompagnée) ne sauroit jamais être pleine, parce que Dieu étant infini, ne sauroit être connu entierement. Ainsi notre bonheur ne consistera jamais, et ne doit point consister dans une pleine jouissance, où il n'y auroit plus rien à desirer, et qui rendroit notre esprit stupide, mais dans un progrès perpetuel à de nouveaux plaisirs et de nouvelles perfections.

IX.

1. La **Monade**, dont nous parlerons icy, n'est autre chose, qu'une substance simple, qui entre dans les composés; **simple**, c'est à dire, sans parties*).

2. Et il faut qu'il y ait des substances simples, puisqu'il y a des composés; car le composé n'est autre chose, qu'un amas, ou **aggregatum** des simples.

3. Or là, où il n'y a point de parties, il n'y a ny étendue, ny figure, ny divisibilité possible. Et ces Monades sont les veritables Atomes de la Nature, et en un mot les Elemens des choses.

4. Il n'y a aussi point de dissolution à craindre, et il n'y a aucune maniere concevable, par laquelle une substance simple puisse perir naturellement**).

5. Par la même raison il n'y en a aucune, par laquelle une substance simple puisse commencer naturellement, puisqu'elle ne sauroit être formée par composition.

6. Ainsi on peut dire, que les Monades ne sauroient commencer ny finir que tout d'un coup, c'est à dire elles ne sauroient commencer que par creation, et finir que par annihilation, au lieu, que ce qui est composé, commence ou finit par parties.

7. Il n'y a pas moyen aussi d'expliquer, comment une Monade puisse être alterée ou changée dans son interieur par quelque autre creature, puisqu'on n'y sauroit rien transposer ny concevoir en elle aucun mouvement interne, qui puisse être excité, dirigé, augmenté ou diminué là dedans, comme cela se peut dans les composés, où il y a de changement entre les parties. Les Monades n'ont point de fenêtres, par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir. Les accidens ne sauroient se de-

*) Theod. §. 10.

**) §. 89.

tacher, ny se promener hors des substances, comme faisoient autres fois les especes sensibles des Scholastiques. Ainsi ny substance ny accident peut entrer de dehors dans une Monade.

8. Cependant il faut que les Monades ayent quelques qualités, autrement ce ne seroient pas même des Etres. Et si les substances simples ne differoient point par leur qualités, il n'y auroit point de moyen de s'appercevoir d'aucun changement dans les choses, puisque ce qui est dans le composé ne peut venir que des ingrediens simples, et les Monades étant sans qualités seroient indistinguables l'une de l'autre, puisqu'aussi bien elles ne different point en quantité: et par consequent, le plein étant supposé, chaque lieu ne recevroit tousjours dans le mouvement que l'Equivalent de ce qu'il avoit eu, et un état des choses seroit indiscernable de l'autre.

9. Il faut même que chaque Monade soit differente de chaque autre. Car il n'y a jamais dans la nature deux Etres, qui soyent parfaitement l'un comme l'autre, et où il ne soit possible de trouver une difference interne, ou fondée sur une denomination intrinseque.

10. Je prends aussi pour accordé, que tout être creé est sujet au changement, et par consequent la Monade creée aussi, et même que ce changement est continuel dans chacune.

11. Il s'ensuit de ce que nous venons de dire, que les changemens naturels des Monades viennent d'un principe interne, puisqu'une cause externe ne sauroit influer dans son interieur*).

12. Mais il faut aussi, qu'outre le principe du changement il y ait un detail de ce qui change, qui fasse pour ainsi dire la specification et la varieté des substances simples.

13. Ce detail doit envelopper une multitude dans l'unité ou dans le simple. Car tout changement naturel se faisant par degrés, quelque chose change, et quelque chose reste; et par consequent il faut que dans la substance simple il y ait une pluralité d'affections et de rapports quoyqu'il n'y en ait de parties.

14. L'état passager qui enveloppe et represente une multitude dans l'unité ou dans la substance simple n'est autre chose que ce qu'on appelle la Perception, qu'on doit bien distinguer de l'apperception ou de la conscience, comme il paroitra dans la suite. Et c'est en quoy les Car-

*) §. 396. §. 400.

tesiens ont fort manqué, ayant compté pour rien les perceptions dont on ne s'apperçoit pas. C'est aussi ce qui les a fait croire, que les seuls Esprits étoient des Monades, et qu'il n'y avoit point d'Ames des Bêtes ny d'autres Entelechies, et qu'ils ont confondu avec le vulgaire un long etourdissement avec une mort à la rigueur, ce qui les a fait encor donner dans le prejugé scholastique des Ames entierement separées, et a même confirmé les esprits mal tournés dans l'opinion de la mortalité des ames.

15. L'action du principe interne, qui fait le changement ou le passage d'une perception à une autre, peut être appellé Appetition; il est vray, que l'appetit ne sauroit tousjours parvenir entierement à toute la perception, où il tend, mais il en obtient tousjours quelque chose, et parvient à des perceptions nouvelles.

16. Nous experimentons nous mêmes une multitude dans la substance simple, lorsque nous trouvons que la moindre pensée dont nous nous appercevons enveloppe une varieté dans l'objet. Ainsi tous ceux, qui reconnoissent que l'Ame est une substance simple, doivent reconnoitre cette multitude dans la Monade, et Monsieur Bayle ne devoit point y trouver de la difficulté, comme il a fait dans son Dictionnaire, article Rorarius.

17. On est obligé d'ailleurs de confesser, que la Perception et ce qui en depend, est inexplicable par des raisons mecaniques, c'est à dire par les figures et par les mouvemens. Et feignant, qu'il y ait une Machine, dont la structure fasse penser, sentir, avoir perception, on pourra la concevoir aggrandie en conservant les mêmes proportions, en sorte qu'on y puisse entrer comme dans un moulin. Et cela posé, on ne trouvera en la visitant au dedans que des pieces qui poussent les unes les autres, et jamais de quoy expliquer une perception. Ainsi c'est dans la substance simple et non dans le composé, ou dans la machine, qu'il la faut chercher. Aussi n'y at-il que cela qu'on puisse trouver dans la substance simple, c'est à dire les perceptions et leur changemens. C'est en cela seul aussi que peuvent consister toutes les Actions internes des substances simples.*)

18. On pourroit donner le nom d'Entelechies à toutes les substances simples ou Monades creées, car elles ont en elles une certaine perfection (ἔχουσι τὸ ἐντελές), il y a une suffisance (αὐτάρκεια) qui les

*) Pref. S. 37.

rend sources de leur actions internes et pour ainsi dire des Automates incorporels.*)

19. Si nous voulons appeller Ame tout ce qui a perceptions et appetits dans le sens general que je viens d'expliquer, toutes les substances simples ou Monades creées pourroient être appellées Ames; mais, comme le sentiment est quelque chose de plus qu'une simple perception, je consens, que le nom general de Monades et d'Entelechies suffise aux substances simples, qui n'auront que cela, et qu'on appelle Ames seulement celles, dont la perception est plus distincte et accompagnée de memoire.

20. Car nous experimentons en nous mêmes un Etat, où nous souvenons de rien et n'avons aucune perception distinguée, comme lorsque nous tombons en defaillance, ou quand nous sommes accablés d'un profond sommeil sans aucun songe. Dans cet état l'ame ne differe point sensiblement d'une simple Monade, mais comme cet état n'est point durable, et qu'elle s'en tire, elle est quelque chose de plus**).

21. Et il ne s'ensuit point, qu'alors la substance simple soit sans aucune perception. Cela ne se peut pas même, par les raisons susdites; car elle ne sauroit perir, elle ne sauroit aussi subsister sans quelque affection, qui n'est autre chose que sa perception: mais quand il y a une grande multitude de petites perceptions, où il y a rien de distingué, on est étourdi; comme quand on tourne continuellement d'un même sens plusieurs fois de suite, où il vient un vestige qui nous peut faire evanouir et qui ne nous laisse rien distinguer. Et la mort peut donner cet état pour un temps aux animaux.

22. Et comme tout present état d'une substance simple est naturellement une suite de son état precedant, tellement que le present y est gros de l'avenir,***)

23. Donc puisque reveillé de l'étourdissement, on s'apperçoit de ses perceptions, il faut bien, qu'on en ait eu immediatement auparavant, quoyqu'on ne s'en soit point apperçû; car une perception ne sauroit venir naturellement que d'une autre perception, comme un mouvement ne peut venir naturellement que d'un mouvement.†)

*) §. 87.

**) §. 64.

***) §. 360.

†) §. 401—403.

24. L'on voit par là, que si nous n'avions rien de distingué et pour ainsi dire de relevé, et d'un plus haut goût dans nos perceptions, nous serions tousjours dans l'étourdissement. Et c'est l'état des Monades toutes nues.

25. Aussi voyons nous que la Nature a donné des perceptions relevées aux animaux par les soins, qu'elle a pris de leur fournir des organes, qui ramassent plusieurs rayons de lumiere ou plusieurs undulations de l'air pour les faire avoir plus d'efficace par leur union. Il y a quelque chose d'approchant dans l'odeur, dans le goût et dans l'attouchement et peutêtre dans quantité d'autres sens, qui nous sont inconnus. Et j'expliqueray tantost, comment ce qui passe dans l'Ame represente ce qui se fait dans les organes.

26. La memoire fournit une espèce de *Consecution* aux Ames, qui imite la raison, mais qui en doit être distinguée. C'est que nous voyons que les animaux ayant la perception de quelque chose qui les frappe et dont ils ont eu perception semblable auparavant, s'attendent par la representation de leur memoire à ce qui y a été joint dans cette perception precedente et sont portés à des sentimens semblables à ceux qu'ils avoient pris alors. Par exemple: quand on montre le bâton aux chiens, ils se souviennent de la douleur qu'il leur a causé et crient ou fuient.*)

27. Et l'imagination forte, qui les frappe et emeut, vient ou de la grandeur ou de la multitude des perceptions precedentes. Car souvent une impression forte fait tout d'un coup l'effect d'une longe *habitude*, ou de beaucoup de perceptions mediocres reiterées.

28. Les hommes agissent comme les bêtes en tant que les consecutions de leur perceptions ne se font que par le principe de la memoire, ressemblans aux Medecins Empiriques, qui ont une simple practique sans theorie, et nous ne sommes qu'Empiriques dans les trois quarts de nos Actions. Par exemple, quand on s'attend qu'il y aura jour demain, on agit en Empirique, parce que cela s'est tousjours fait ainsi jusqu'icy. Il n'y a que l'Astronome, qui le juge par raison.

29. Mais la connoissance des verités necessaires et eternelles est ce qui nous distingue des simples animaux et nous fait avoir la *Raison* et les sciences, en nous élevant à la connoissance de nous mêmes et de Dieu. Et c'est ce qu'on appelle en nous Ame Raisonnable, ou *Esprit*.

*) Prelim. §. 65.

30. C'est aussi par la connoissance des verités necessaires et par leur abstractions, que nous sommes élevés aux Actes reflexifs, qui nous font penser à ce qui s'appelle Moy, et à considerer que cecy ou cela est en Nous: et c'est ainsi, qu'en pensant à nous, nous pensons à l'Etre, à la substance, au simple ou au composé, à l'immateriel et à Dieu même, en concevant que ce qui est borné en nous, est en luy sans bornes. Et ces Actes Reflexifs fournissent les objects principaux de nos raisonnemens.*)

31. Nos raisonnemens sont fondés sur deux grands Principes, celuy de la Contradiction, en vertu duquel nous jugeons faux ce qui en enveloppe, et vray ce qui est opposé ou contradictoire au faux.**)

32. Et celuy de la Raison suffisante, en vertu duquel nous considerons qu'aucun fait ne sauroit se trouver vray ou existant, aucune Enontiation veritable, sans qu'il y ait une raison suffisante, pourquoy il en soit ainsi et non pas autrement, quoyque ces raisons le plus souvent ne puissent point nous être connues.***)

33. Il y a aussi deux sortes de Verités, celles de Raisonnement et celles de Fait. Les Verités de Raisonnement sont necessaires et leur opposé est impossible, et celles de Fait sont contingentes et leur opposé est possible. Quand une verité est necessaire, on en peut trouver la Raison par l'Analyse, la resolvant en idées et en verités plus simples, jusqu'à ce qu'on vienne aux primitives.†)

34. C'est ainsi que chez les Mathematiciens les Theoremes de Speculation et les Canons de practique sont reduits par l'Analyse aux Definitions, Axiomes et Demandes.

35. Et il y a enfin des idées simples, dont on ne sauroit donner la definition; il y a aussi des Axiomes et Demandes ou en un mot des principes primitifs, qui ne sauroient être prouvés et n'en ont point besoin aussi, et ce sont les Enontiations identiques, dont l'opposé contient une contradiction expresse.

36. Mais la raison suffisante se doit aussi trouver dans les verités contingentes ou de fait, c'est à dire dans la suite des choses repandues par l'univers des Creatures, ou la Resolution en raisons parti-

*) Pref. S. 27.
**) §. 44. §. 169.
***) §. 44. §. 196.
†) §. 170. §. 174. §. 189. §. 280—282. §. 367. Abregé object. 3.

culieres pourroit aller à un detail sans bornes, à cause de la varieté immense des choses de la Nature et de la division des corps à l'infini. Il y a une infinité de figures et de mouvemens presens et passés, qui entrent dans la cause efficiente de mon ecriture presente, et il y a une infinité des petites inclinations et dispositions de mon âme, présentes et passées, qui entrent dans la cause finale.*)

37. Et comme tout ce detail n'enveloppe que d'autres contingens anterieurs ou plus detaillés, dont chacun a encor besoin d'une Analyse semblable pour en rendre raison, on n'en est pas plus avancé: et il faut que la raison suffisante ou derniere soit hors de la suite ou series de ce detail des contingences, quelqu'infini qu'il pourroit être.

38. Et c'est ainsi que la derniere raison des choses doit être dans une substance necessaire, dans laquelle le detail des changemens ne soit qu'eminemment, comme dans la source, et c'est ce que nous appellons Dieu.**)

39. Or cette substance étant une raison suffisante de tout ce detail, lequel aussi est lié par tout, il n'y a qu'un Dieu, et ce Dieu suffit.

40. On peut juger aussi que cette Substance Supreme qui est unique, universelle et necessaire, n'ayant rien hors d'elle qui en soit independant, et étant une suite simple de l'être possible, doit être incapable de limites et contenir tout autant de realité qu'il est possible.

41. D'où il s'ensuit, que Dieu est absolument parfait, la perfection n'étant autre chose que la grandeur de la realité positive prise precisement, en mettant à part les limites ou bornes dans les choses qui en ont. Et là, où il n'y a point de bornes, c'est à dire en Dieu, la perfection est absolument infinie.***)

42. Il s'ensuit aussi que les Creatures ont leur perfections de l'influence de Dieu, mais qu'elles ont leur imperfections de leur nature propre, incapable d'être sans bornes. Car c'est en cela qu'elles sont distinguées de Dieu.†)

*) §. 36. §. 37. 44. 45. 49. 52. §. 121. 122. §. 337. §. 340. 344.

**) Théod. §. 7.

***) Théod. §. 22. Théod. preface S. 27.

†) Théod. §. 20. §. 27—31. §. 153. §. 167. §. 377 seqq. In der von Leibniz revidirten ersten Abschrift findet sich hier noch folgender Satz: Cette imperfection originale des creatures se remarque dans l'inertie naturelle des corps. Bemerkt ist dabei: §. 30. §. 380. Abregé object. 5.

43. Il est vray aussi, qu'en Dieu est non seulement la source des existences, mais encor celle des essences, en tant que réelles, ou de ce qu'il y a de réel dans la possibilité. C'est parce que l'Entendement de Dieu est la Region des verités éternelles, ou des idées dont elles dependent, et que sans luy il n'y auroit rien de réel dans les possibilités, et non seulement rien d'existant, mais encor rien de possible.*)

44. Car il faut bien que s'il y a une realité dans les Essences ou possibilités, ou bien dans les verités éternelles, cette realité soit fondée en quelque chose d'Existant et d'Actuel, et par consequent dans l'Existence de l'Etre necessaire, dans lequel l'Essence renferme l'Existence, ou dans lequel il suffit d'être possible pour être Actuel.**)

45. Ainsi Dieu seul (ou l'Etre Necessaire) a ce privilege, qu'il faut qu'il existe, s'il est possible. Et comme rien ne peut empecher la possibilité de ce qui n'enferme aucunes bornes, aucune negation et par consequent aucune contradiction, cela seul suffit pour connoitre l'Existence de Dieu a priori. Nous l'avons prouvée aussi par la realité des verités éternelles. Mais nous venons de la prouver aussi a posteriori, puisque des êtres contingens existent, lesquels ne sçauroient avoir leur raison derniere ou suffisante que dans l'être necessaire, qui a la raison de son existence en luy même.

46. Cependant il ne faut point s'imaginer avec quelques uns, que les verités éternelles étant dependantes de Dieu, sont arbitraires et dependent de sa volonté, comme Des-Cartes paroist l'avoir pris et puis Monsieur Poiret. Cela n'est veritable que des Verités contingentes dont le principe est la convenance ou le choix du meilleur, au lieu que les verités necessaires dependent uniquement de son entendement et en sont l'object interne.***)

47. Ainsi Dieu seul est l'Unité primitive, ou la substance simple originaire, dont toutes les Monades creées ou derivatives sont des productions, et naissent, pour ainsi dire, par des Fulgurations continuelles de la Divinité de moment à moment, bornées par la receptivité de la creature, à laquelle il est essentiel d'être limitée.†)

*) Théod. §. 20.
**) §. 184. 189. §. 335.
***) §. 180. 184. 185. §. 335. §. 351. §. 380.
†) §. 382—391. §. 398. §. 395.

48. Il y a en Dieu la Puissance, qui est la source de tout, puis la Connoissance, qui contient le detail des Idées, et enfin la Volonté, qui fait les changemens ou productions selon le principe du Meilleur. Et c'est ce qui répond à ce qui dans les Monades creées fait le sujet ou la Base, la Faculté perceptive et la Faculté Appetitive. Mais en Dieu ces attributs sont absolument infinis ou parfaits, et dans les Monades creées ou dans les Entelechies (ou perfectihabies, comme Hermolaus Barbarus traduisoit ce mot) ce n'en sont que des imitations à mesure qu'il y a de la perfection.*)

49. La Creature est dite agir au dehors en tant qu'elle a de la perfection, et patir d'une autre en tant qu'elle est imparfaite. Ainsi l'on attribue l'Action à la Monade en tant qu'elle a des perceptions distinctes, et la Passion en tant qu'elle a de confuses.**)

50. Et une Creature est plus parfaite qu'une autre en ce qu'on trouve en elle ce qui sert à rendre raison a priori de ce qui se passe dans l'autre, et c'est par là qu'on dit, qu'elle agit sur l'autre.

51. Mais dans les substances simples ce n'est qu'une influence ideale d'une Monade sur l'autre, qui ne peut avoir son effect que par l'intervention de Dieu, en tant que dans les Idées de Dieu une Monade demande avec raison, que Dieu en reglant les autres dès le commencement des choses, ait regard à elle. Car puisqu'une Monade creée ne sauroit avoir une influence physique sur l'interieur de l'autre, ce n'est que par ce moyen, que l'une peut avoir de la dependance de l'autre.***)

52. Et c'est par là, qu'entre les Creatures les Actions et Passions sont mutuelles. Car Dieu, comparant deux substances simples, trouve en chacune des raisons, qui l'obligent à y accommoder l'autre, et par consequent ce qui est actif à certains égards, est passif suivant un autre point de consideration: actif en tant, que ce qu'on connoist distinctement en luy, sert à rendre raison de ce qui se passe dans un autre, et passif en tant, que la raison de ce qui se passe en luy, se trouve dans ce qui se connoist distinctement dans un autre.†)

53. Or, comme il y a une infinité des Univers possibles dans les

*) §. 7. §. 149. 150. §. 87.

**) Théod. §. 32. 66. §. 386.

***) Théod. §. 9. §. 54. §. 65. 66. §. 201. Abregé object. 3.

†) §. 66.

Idées de Dieu et qu'il n'en peut exister qu'un seul, il faut qu'il y ait une raison suffisante du choix de Dieu, qui le determine à l'un plustôt qu'à l'autre. *)

54. Et cette raison ne peut se trouver que dans la convenance, ou dans les degrés de perfection, que ces Mondes contiennent, chaque possible ayant droit de pretendre à l'Existence à mesure de la perfection, qu'il enveloppe. **)

55. Et c'est ce qui est la cause de l'Existence du Meilleur, que la sagesse fait connoître à Dieu, que sa bonté le fait choisir, et que sa puissance le fait produire. ***)

56. Or cette Liaison ou cet accommodement de toutes les choses creées à chacune et de chacune à toutes les autres, fait que chaque substance simple a des rapports qui expriment toutes les autres, et qu'elle est par consequent un miroir vivant perpetuel de l'univers. †)

57. Et comme une même ville regardée de differens côtés paroist toute autre et est comme multipliée perspectivement, il arrive de même, que par la multitude infinie des substances simples, il y a comme autant de differens univers, qui ne sont pourtant que les perspectives d'un seul selon les differens points de veue de chaque Monade. ††)

58. Et c'est le moyen d'obtenir autant de varieté qu'il est possible, mais avec le plus grand ordre qui se puisse, c'est à dire c'est le moyen d'obtenir autant de perfection qu'il se peut. †††)

59. Aussi n'est ce que cette Hypothese (que j'ose dire demontrée) qui relève, comme il faut, la grandeur de Dieu; c'est ce que Monsieur Bayle reconnut, lorsque dans son Dictionnaire (article Rorarius) il y fit des objections où même il fut tenté de croire, que je donnois trop à Dieu, et plus qu'il n'est possible. Mais il ne pût alleguer aucune raison pourquoy cette harmonie universelle, qui fait que toute substance exprime exactement toutes les autres par les rapports qu'elle y a, fût impossible.

60. On voit d'ailleurs dans ce que je viens de rapporter, les Raisons

*) Théod. §. 8. §. 10. §. 44. §. 173. §. 196 seqq. §. 225. §. 414—416.

**) §. 74. §. 167. §. 350. §. 201. §. 130. 352. 345 seqq. 354. In der von Leibniz revidirten ersten Abschrift findet sich hier noch der Zusatz: Ainsi il n'y a rien d'arbitraire entierement.

***) Théod. §. 8. §. 78. §. 80. §. 84. §. 119. §. 204. 206. 208. Abregé object. 1. object 8.

†) §. 130. §. 360.

††) §. 147.

†††) §. 120. §. 124. §. 241 seqq. §. 214. 243. §. 275.

a priori pourquoy les choses ne sauroient aller autrement: Parce que Dieu en reglant le tout a eu egard à chaque partie, et particulierement à chaque Monade, dont la nature étant representative, rien ne la sauroit borner à ne representer qu'une partie des choses, quoyqu'il soit vray, que cette representation n'est que confuse dans le detail de tout l'univers et ne peut être distincte que dans une petite partie des choses, c'est à dire dans celles, qui sont ou les plus prochaines ou les plus grandes par rapport à chacune des Monades; autrement chaque Monade seroit une Divinité. Ce n'est pas dans l'objet, mais dans la modification de la connoissance de l'objet, que les Monades sont bornées. Elles vont toutes confusement à l'infini, au tout, mais elles sont limitées et distinguées par les degrés des perceptions distinctes.

61. Et les composés symbolisent en cela avec les simples. Car comme tout est plein, ce qui rend toute la matiere liée et comme dans le plein, tout mouvement fait quelque effect sur les corps distans à mesure de la distance, de sorte que chaque corps est affecté non seulement par ceux qui le touchent, et se ressent en quelque façon de tout ce qui leur arrive, mais aussi par leur moyen se ressent de ceux qui touchent les premiers dont il est touché immediatement: il s'ensuit, que cette communication va à quelque distance que ce soit. Et par consequent tout corps se ressent de tout ce qui se fait dans l'univers, tellement que celuy, qui voit tout, pourroit lire dans chacun ce qui se fait partout et même ce qui s'est fait ou se fera, en remarquant dans le present ce qui est éloigné tant selon les temps que selon les lieux; σύμπνοια πάντα, disoit Hippocrate. Mais une Ame ne peut lire en elle même que ce qui y est representé distinctement, elle ne sauroit developper tout d'un coup ses replis, car ils vont à l'infini.

62. Ainsi quoyque chaque Monade creée represente tout l'univers, elle represente plus distinctement le corps qui luy est affecté particulierement et dont elle fait l'Entelechie: et comme ce corps exprime tout l'univers par la connexion de toute la matiere dans le plein, l'ame represente aussi tout l'univers en representant ce corps, qui luy appartient d'une maniere particuliere.*)

63. Le corps appartenant à une Monade, qui en est l'Entelechie ou

*) §. 400.

l'Ame, constitue avec l'Entelechie ce qu'on peut appeller un vivant, et avec l'Ame ce qu'on appelle un Animal. Or ce corps d'un vivant ou d'un Animal est tousjours organique, car toute Monade étant un miroir de l'univers à sa mode, et l'univers étant reglé dans un ordre parfait, il faut qu'il y ait aussi un ordre dans le representant, c'est à dire dans les perceptions de l'ame et par consequent dans le corps, suivant lequel l'univers y est representé.*)

64. Ainsi chaque corps organique d'un vivant est une Espèce de Machine divine, ou d'un Automate Naturel, qui surpasse infiniment tous les Automates artificiels. Parce qu'une Machine, faite par l'art de l'homme, n'est pas Machine dans chacune de ses parties, par exemple le dent d'une roue de leton a des parties ou fragmens, qui ne nous sont plus quelque chose d'artificiel et n'ont plus rien qui marque de la machine par rapport à l'usage où la roue étoit destinée. Mais les Machines de la Nature, c'est à dire les corps vivans, sont encor des machines dans leur moindres parties jusqu'à l'infini. C'est ce qui fait la difference entre la Nature et l'Art, c'est à dire entre l'art Divin et le Notre.

65. Et l'auteur de la Nature a pu practiquer cet artifice Divin et infinement merveilleux, parce que chaque portion de la matiere n'est pas seulement divisible à l'infini, comme les anciens ont reconnu, mais encor sous-divisée actuellement sans fin, chaque partie en parties, dont chacune a quelque mouvement propre: autrement il seroit impossible, que chaque portion de la matiere pût exprimer tout l'univers.**)

66. Par où l'on voit, qu'il y a un Monde de Creatures, de vivans, d'Animaux, d'Entelechies, d'Ames dans la moindre partie de la matiere.

67. Chaque portion de la matiere peut être conçue comme un jardin plein de plantes, et comme un étang plein de poissons. Mais chaque rameau de la plante, chaque membre de l'Animal, chaque goutte de ses humeurs est encor un tel jardin ou un tel étang.

68. Et quoyque la terre et l'air interceptés entre les plantes du jardin, ou l'eau interceptée entre les poissons de l'étang, ne soit point plante, ny poisson, ils en contiennent pourtant encor, mais le plus souvent d'une subtilité à nous imperceptible.

69. Ainsi il n'y a rien d'inculte, de sterile, de mort dans l'univers,

*) §. 403.

**) Prelim. §. 70. Théod. §. 195.

point de Chaos, point de confusions qu'en apparence; à peu pres comme il en paroitroit dans un étang à une distance, dans laquelle on verroit un mouvement confus et grouillement pour ainsi dire de poissons de l'étang, sans discerner les poissons mêmes. *)

70. On voit par là, que chaque corps vivant a une Entelechie dominante qui est l'Ame dans l'animal; mais les membres de ce corps vivant sont pleins d'autres vivans, plantes, animaux, dont chacun a encor son Entelechie ou son ame dominante.

71. Mais il ne faut point s'imaginer avec quelques uns, qui avoient mal pris ma pensée, que chaque ame a une masse ou portion de la matiere propre ou affectée à Elle pour tousjours, et qu'elle possède par consequent d'autres vivans inferieurs, destinés tousjours à son service. Car tous les corps sont dans un flux perpetuel comme des rivieres, et des parties y entrent et en sortent continuellement.

72. Ainsi l'ame ne change de corps que peu à peu et par degrés, de sorte qu'elle n'est jamais depouillée tout d'un coup de tous ses organes; et il y a souvent metamorphose dans les animaux, mais jamais Metempsychose, ny transmigration des Ames: il n'y a pas non plus des Ames tout à fait separées, ny de Genies sans corps. Dieu seul en est detaché entierement. **)

73. C'est ce qui fait aussi qu'il n'y a jamais ny generation entiere, ny mort parfaite prise à la rigueur, consistant dans la separation de l'ame. Et ce que nous appellons Generations sont des developpemens et des accroissemens; comme ce que nous appellons morts, sont des Enveloppemens et des Diminutions.

74. Les philosophes ont été fort embarrassés sur l'origine des formes, Entelechies ou Ames: mais aujourd'huy lorsqu'on s'est apperçu par des recherches exactes, faites sur les plantes, les insectes et les animaux, que les corps organiques de la nature ne sont jamais produits d'un Chaos ou d'une putrefaction, mais tousjours par des semences, dans lesquelles il y avoit sans doute quelque preformation, on a jugé que non seulement le corps organique y étoit déja avant la conception, mais encor une Ame dans ce corps et en un mot l'animal même, et que par le moyen de la conception cet animal a été seulement disposé à une grande transformation

*) Pref. S. 40. S. 44.
**) §. 90. §. 124.

pour devenir un animal d'une autre espèce. On voit même quelque chose d'approchant hors de la generation, comme lorsque les vers deviennent mouches et que les chenilles deviennent papillons*).

75. Les animaux, dont quelques uns sont elevés au degré des plus grands animaux par le moyen de la conception, peuvent être appellés spermatiques; mais ceux d'entre eux, qui demeurent dans leur Espèce, c'est à dire la pluspart, naissent, se multiplient, et sont détruits comme les grands animaux, et il n'y a qu'un petit nombre d'Elûs, qui passe à un plus grand theatre.

76. Mais ce n'étoit que la moitié de la verité: j'ay donc jugé, que si l'animal ne commence jamais naturellement, il ne finit pas naturellement non plus; et que non seulement il n'y aura point de generation, mais encor point de destruction entiere, ny mort prise à la rigueur. Et ces raisonnemens faits a posteriori et tirés des experiences s'accordent parfaitement avec mes principes deduits a priori comme cy-dessus**).

77. Ainsi on peut dire que non seulement l'Ame (miroir d'un univers indestructible) est indestructible, mais encor l'animal même, quoyque sa Machine perisse souvent en partie et quitte ou prenne des depouilles organiques.

78. Ces principes m'ont donné moyen d'expliquer naturellement l'union, ou bien la conformité de l'Ame et du corps organique. L'ame suit ses propres loix, et le corps aussi les siennes, et ils se rencontrent en vertu de l'harmonie préétablie entre toutes les substances, puisqu'elles sont toutes des representations d'un même Univers***).

79. Les ames agissent selon les loix des causes finales par appetitions, fins et moyens. Les corps agissent selon les loix des causes efficientes ou des mouvemens. Et les deux regnes, celuy des causes efficientes et celuy des causes finales, sont harmoniques entre eux.

80. Des Cartes a reconnu, que les Ames ne peuvent point donner de la force aux corps, parce qu'il y a tousjours la même quantité de force dans la matiere. Cependant il a crû, que l'ame pouvoit changer la direction des corps. Mais c'est par ce qu'on n'a point sû de son temps la loy de la

*) §. 86. 89. Pref. S. 40 et pagg. suivantes. §. 90. §. 187. 188. §. 403. §. 86. §. 397.

**) §. 90.

***) Pref. S. 36. §. 340. §. 352. 353. 358.

nature, qui porte encor la conservation de la même direction totale dans la matiere. S'il l'avoit remarquée, il seroit tombé dans mon Systeme de l'Harmonie préétablie*).

81. Ce systeme fait, que les corps agissent comme si (par impossible) il n'y avoit point d'Ames, et que les Ames agissent comme s'il n'y avoit point de corps, et que tous deux agissent comme si l'un influoit sur l'autre.

82. Quant aux Esprits ou Ames raisonnables, quoyque je trouve qu'il y a dans le fonds la même chose dans tous les vivans et animaux, comme nous venons de dire (sçavoir que l'animal et l'Ame ne commencent qu'avec le monde et ne finissent pas non plus que le monde), il y a pourtant cela de particulier dans les Animaux raisonnables, que leur petits Animaux spermatiques tant qu'ils ne sont que cela, ont seulement des Ames ordinaires ou sensitives, mais dès que ceux, qui sont élûs, pour ainsi dire, parviennent par une actuelle conception à la nature humaine, leur ames sensitives sont elevées au degré de la raison et à la prerogative des Esprits**).

83. Entre autres differences qu'il y a entre les Ames ordinaires et les Esprits, dont j'en ay déja marqué une partie, il y a encor celle cy, que les Ames en general sont des miroirs vivans ou images de l'univers des creatures, mais que les Esprits sont encor des images de la Divinité même, ou de l'Auteur même de la Nature, capables de connoitre le systeme de l'Univers et d'en imiter quelque chose par des échantillons architectoniques, chaque esprit étant comme une petite divinité dans son departement***).

84. C'est ce qui fait que les Esprits sont capables d'entrer dans une maniere de Societé avec Dieu, et qu'il est à leur egard non seulement ce qu'un inventeur est à sa Machine (comme Dieu l'est par rapport aux autres creatures) mais encor ce qu'un prince est à ses sujets et même un pere à ses enfans.

85. D'où il est aisé de conclure que l'assemblage de tous les Esprits doit composer la Cité de Dieu, c'est à dire le plus parfait état qui soit possible sous le plus parfait des Monarques†).

86. Cette Cité de Dieu, cette Monarchie veritablement Universelle est

*) Pref. S. 44. Théod. §. 22. §. 59. 60. 61. §. 63. §. 66. §. 345. 346 sqq. §. 354. 355.

**) §. 91. §. 397.

***) §. 147.

†) §. 146. Abregé object. 2.

un Monde Moral dans le Monde Naturel, et ce qu'il y a de plus elevé et de plus divin dans les ouvrages de Dieu et c'est en luy que consiste veritablement la gloire de Dieu, puisqu'il n'y en auroit point, si sa grandeur et sa bonté n'étoient pas connues et admirées par les esprits: c'est aussi par rapport à cette cité divine, qu'il a proprement de la Bonté, au lieu que sa sagesse et sa puissance se montrent partout.

87. Comme nous avons établi cy dessus une Harmonie parfaite entre deux Regnes Naturels, l'une des causes Efficientes, l'autre des Finales, nous devons remarquer icy encor une autre harmonie entre le regne physique de la Nature et le Regne Moral de la Grace, c'est à dire entre Dieu, consideré comme Architecte de la Machine de l'univers, et Dieu consideré comme Monarque de la Cité divine des Esprits*).

88. Cette Harmonie fait que les choses conduisent à la grace par les voyes mêmes de la nature, et que ce globe par exemple doit être détruit et reparé par les voyes naturelles dans les momens, que le demande le gouvernement des Esprits pour le chatiment des uns et la recompense des autres**).

89. On peut dire encor, que Dieu comme Architecte contente en tout Dieu comme Legislateur, et qu'ainsi les pechés doivent porter leur peine avec eux par l'ordre de la nature, et en vertu même de la structure mecanique des choses, et que de même les belles actions s'attireront leur recompenses par des voyes machinales par rapport aux corps, quoyque cela ne puisse et ne doive pas arriver tousjours sur le champ.

90. Enfin sous ce gouvernement parfait il n'y aura point de bonne Action sans recompense, point de mauvaise sans chatiment, et tout doit reussir au bien des bons, c'est à dire de ceux, qui ne sont point de mecontents dans ce grand Etat, qui se fient à la providence, apres avoir fait leur devoir et qui aiment et imitent comme il faut l'Auteur de tout bien, se plaisant dans la consideration de ses perfections suivant la nature du pur amour veritable, qui fait prendre plaisir à la felicité de ce qu'on aime. C'est ce qui fait travailler les personnes sages et vertueuses à tout ce qui paroit conforme à la volonté divine presomtive ou antecedente, et se contenter cependant de ce que Dieu fait arriver effectivement par sa volonté secrete, consequente et decisive, en reconnoissant, que si nous

*) §. 62. §. 74. §. 118. §. 248. §. 112. §. 130. §. 247.
**) §. 18 seqq. §. 110. §. 244. 245. §. 340.

pouvions entendre assez l'ordre de l'Univers, nous trouverions qu'il surpasse tous les souhaits des plus sages, et qu'il est impossible de le rendre meilleur qu'il est, non seulement pour le tout en general, mais encor pour nous mêmes en particulier, si nous sommes attachés comme il faut à l'Auteur du tout, non seulement comme à l'Architecte, et à la cause efficiente de notre être, mais encor comme à notre maitre et à la cause Finale qui doit faire tout le but de notre volonté, et peut seul faire notre bonheur*).

*) §. 134 fin. Pref. S. 27. 28. Théod. §. 278.

X.

Je Vous suis obligé, Monsieur, aussi bien qu'à M. des Maiseaux de la publication de quelques pieces qui regardent mon systeme, mises dans le Tom. XI de votre Journal. Ses savantes reflexions sur le passage de l'auteur du livre de la diete attribué à Hippocrate, meritoient d'être conservées. Peutêtre que cet ancien Auteur en niant une veritable generation et une veritable destruction, a eu en veue les Atomes de Democrite, qu'on supposoit persister tousjours. Mais peutêtre aussi que ces paroles: Un être vivant ne sauroit mourir à moins que l'univers entier ne meure (ou perisse) aussi, disent quelque chose de plus. Car les prenant à la lettre, je n'en saurois trouver de plus propres à exprimer mon sentiment. Je ne say s'il est vraysemblable, que par le mot ξῶον, être vivant, l'auteur ait voulu entendre toute realité, comme par exemple un Atome, selon ceux qui en admettent. Il est vray que selon moy tout ce qu'on peut appeller veritablement une substance, est un être vivant; ainsi l'auteur conviendroit, ce semble, encore en cela avec moy, si par ξῶον il entendoit toute substance veritable. Mais je ne veux point entrer en contestation là dessus avec M. des Maiseaux, et il paroist difficile de déchifrer entierement les sentimens des anciens, quand ils ne viennent point au detail. Cependant il est bon d'y avoir égard, et de marquer les traces de la verité, dés qu'elle a commencé de se montrer aux hommes.

Je suis encore obligé à Vous, Monsieur, et à luy, d'avoir bien voulu conserver ma reponse aux secondes objections de M. Bayle. Si cet excellent homme y avoit repliqué, il m'auroit fourni sans doute des occasions de dire quelque chose de meilleur que ce que je pourray dire sur les Remarques Critiques qu'on a faites sur cette Réponse, et qui la suivent dans votre Journal. L'auteur de ces Remarques paroist homme d'esprit et de savoir, mais il ne marque point icy l'exactitude et

la meditation qu'on reconnoist dans les écrits de M. Bayle, et il semble qu'il a voulu tourner la matiere en plaisanterie. Il se peut qu'il ait parlé à la feue Reine de Prusse contre mon systeme, et que Sa Majesté luy ait dit de mettre ses objections par écrit. Mais je puis dire en verité de n'en avoir jamais eu aucune connoissance: et il paroist que cette Grande Princesse, qui avoit beaucoup de bonté pour moy, et qui étoit capable d'approfondir les choses, n'a point jugé à propos de m'en faire part, soit parcequ'Elle a jugé l'écrit trop superficiel, soit parcequ'Elle l'a trouvé peu obligeant.

L'auteur debute par dire qu'il n'a point entendu mon écrit. Mais M. Foucher, le Pere Lami Benedictin, M. Bayle et même M. Arnaud, qui m'ont fait des objections, ne m'ont point accusé d'obscurité. Et le P. Malebranche, dont la doctrine est bien connue peutêtre au savant auteur des remarques, ayant lû mes écrits, les a trouvés assés clairs, quoyque nous ne fussions pas tout à fait d'un même sentiment. Je crois que cet auteur n'a point voulu se donner la peine de lire ce que j'avois publié auparavant sur cette matiere. Il compare mon sentiment avec la Cabbale devoilée des Rabbins qu'un habil homme avoit publiée à Sulzbach. Il se nommoit M. Knorr de Rosenroth, Directeur de la Chancelerie du Prince. Il étoit d'une erudition fort universelle, grand ami de Franciscus Mercurius van Helmont, donnant un peu dans les opinions de cet homme singulier. Je n'ay point le loisir de recourir à cet ouvrage pour en comparer les sentimens avec les miens: mais peutêtre qu'en l'examinant on y trouveroit autant et plus de difference, que M. des Maiseaux n'en a trouvé entre celuy de l'auteur Grec de la diete et le mien. Mais quand les sentimens s'accorderoient, il n'y auroit point de mal. Cependant je ne diray point, comme on m'impute, qu'il y a une seule substance de toutes choses, et que cette substance est l'esprit. Car il y a autant de substances toutes distinguées qu'il y a de Monades, et toutes les Monades ne sont point des Esprits, et ces Monades ne composent point un tout veritablement un, et ce tout si elles en composoient, ne seroit point un esprit. Je n'ay garde aussi de dire que la matiere est une ombre, et même un rien. Ce sont des expressions outrées. Elle est un amas, non substantia, sed substantiatum, comme seroit une armée, un troupeau; et en tant qu'on la considere comme faisant une chose, c'est un phenomene, très veritable en effect, mais dont notre conception fait l'unité.

L'appellation d'Harmonie preétablie a paru assés intelligible aux gens, sans qu'on ait eu besoin pour la faire entendre d'expliquer ce que vouloit dire Aristoxene, quand il appelloit l'ame une Harmonie, sur quoy on peut voir le Phaedon de Platon. L'auteur qui n'a point voulu assés mediter pour comprendre ce qui a paru fort clair à d'autres, n'avoit garde d'entendre ce que vouloient dire les Entelechies, et les miroirs vivans. C'estoit sans doute du Hiroquois pour luy. Ce miroir fournit une expression figurée, mais assés convenable et employée déja par les Philosophes et par les Theologiens, quand ils ont parlé d'un miroir infiniment plus parfait, à savoir du miroir de la Divinité, qu'ils faisoit l'objet de la vision beatifique. Je ne dis pas, comme on m'impute, que la Matiere soit un mode, et encore moins que ce soit un mode de l'esprit. Un interprete qui explique ainsi les sentimens d'autruy, est fort capable de defigurer les pensées. Il est vray que ce qui fait concevoir l'unité d'un morceau de matiere, n'est sans doute qu'une modification. C'est mouvement et figure, qui en font toute l'essence, quand on met à part les Entelechies. Aussi ce morceau n'est il qu'une chose passagere, et ne demeure jamais le même au delà d'un moment, perdant tousjours et acquerant des parties. C'est pourquoy les Platoniciens disoient des choses materielles semper fieri, nunquam esse, neque existere tempore ullo. L'auteur des Remarques dit que mon Hypothese renverse les notions communes, parcequ'elle établit qu'il y a une infinité d'esprits qui n'ont pas plus de pensée ou de perception que les particules de la matiere en ont. Il a raison de dire, qu'il n'entend point mon Hypothese, car il la represente fort mal. Selon moy tous les esprits ont de la pensée, et toutes les Monades, ou substances simples et veritablement unes ont de la perception. Si l'auteur avoit donné quelque attention à mes discours, il auroit vû comment chaque substance simple agit sans contrainte, puisqu'elle est entierement le principe de ses actions, comment il y a tousjours dans l'imagination des caracteres qui repondent aux pensées les plus abstraites, temoins l'Arithmetique et l'Algebre; et comment ces Miroirs qu'il appelle Magiques pour plaisanter, ces Monades, dis je, representent l'univers. Il n'y a que Dieu qui ait la penetration d'y tout voir, mais cela n'empeche point que tout y soit representé, et il faut savoir que même dans la moindre portion de la matiere, celuy qui sait tout, lit tout l'univers, en vertu de l'harmonie des choses.

Il est vray que cela ne se pourroit point, si la matiere n'estoit actuellement sousdivisée à l'infini. Mais il est impossible que cela ne soit ainsi. On trouve σύμπνοια πάντα dans l'Univers, comme selon Hippocrate dans le corps humain. J'ay nié que les bestes soyent capables de reflexions, l'auteur dit qu'elles monstrent par leur actions qu'elles le sont. Il en devoit apporter des preuves. On a distingué jusqu'icy entre les perceptions qu'on leur accorde, et entre les actes reflexifs, qu'on ne leur accorde point.

J'avoue que mon sentiment, suivant lequel la matiere ne sauroit passer pour une veritable substance, surprendra certains esprits qui pensent superficiellement, portés à croire que la matiere est la seule substance de l'univers: mais mon hypothese n'en est pas moins veritable. De dire que les Ames sont des points intelligens, ce n'est point une expression assés exacte. Si je les appelle des centres ou des concentrations des choses externes, je parle par analogie. Les points, à parler exactement, sont des extremités de l'étendue, et nullement les parties constitutives des choses; la Geometrie le montre assés.

L'auteur de l'objection, disant que les corps particuliers n'ont rien de reel, mais par une raison differente de la mienne, va plus loin que moy, contre la realité des corps. Mais la continuation qui met tousjours quelque chose entre deux, n'en empeche point la distinction. Quand il y a un trouppeau de brebis, une brebis est distincte de l'autre, et il y a entre deux autre chose que des brebis. Il dit de ne pouvoir point comprendre comment un point indivisible peut avoir une tendence composée. Cependant cela se trouve tousjours dans la Mechanique, car les corps ayant souvent des tendences composées, leur points ou extremités, qui vont comme les corps, en auront aussi. Mais la tendence dont je parle est d'une autre nature; elle est interne dans l'ame, qui n'est pas un point. C'est le progrès d'une pensée à une autre, et puisque les pensées (quoyque dans une ame non composée de parties) representent des choses composées de parties, ce n'est que dans un tel sens que ces perceptions sont appellées composées, aussi bien que leur tendences ou appetits, c'est à dire il y a là dedans une multitude de modifications et de rapports tout à la fois. Il semble que l'auteur de l'objection nie l'immaterialité de l'ame, lorsqu'il dit: selon moy la pensée se fait par un être composé. Si je voulois refuter cela, j'irois trop loin; ainsi je me contenteray à present d'avoir pour moy tous ceux qui croyent l'ame im-

materielle et indivisible; les Aristoteliciens (du moins les Thomistes) et les Cartesiens en conviennent. Il est vray que selon moy elle est tousjours accompagnée d'un estre composé, ou d'organes. Cependant la simplicité d'une substance n'empeche point qu'il y ait là dedans plusieurs modes tout à la fois. Il y a des perceptions successives, mais il y en a aussi de simultanées, car lorsqu'il y a perception d'un tout, il y a tout à la fois perceptions des parties actuelles, et même chaque partie a plus d'une modification; et il y a perception tout à la fois non seulement de chaque modification, mais encore de chaque partie: ces perceptions si multipliées sont differentes l'une de l'autre, quoyque notre attention ne puisse pas tousjours les distinguer, et c'est ce qui fait les perceptions confuses, dont chaque distincte en enveloppe une infinité, à cause du rapport à tout ce qui est dehors. Enfin ce qui est composition de parties au dehors n'est representé que par sa composition de modifications dans la Monade; et sans cela les êtres simples ne pourroient être distingués interieurement les uns des autres, et ils n'auroient point de rapport aux choses au dehors; et enfin comme il n'y a par tout que substances simples dont les composés ne sont que des amas, il n'y auroit aucune variation ou diversification dans les choses, si les substances simples n'en avoient interieurement. Ce qui suit dans les Remarques ne contient plus aucune objection, ce ne sont qu'exaggerations de la pretendue obscurité, melées de quelques railleries adroites et ingenieuses.

Enfin l'auteur des Remarques Critiques, homme d'esprit sans doute, mais d'un esprit qui se contente d'effleurer les choses, quoyqu'il pourroit aller plus loin, finit par une reflexion sur un fait qui paroitra douteux, et même faux à bien des gens. Il pretend que les Mathematiciens qui se mêlent de Philosophie, n'y reussissent gueres: au lieu qu'il semble qu'ils devroient reussir le mieux, étant accoustumés à raisonner avec exactitude. De nos jours Monsieur Gassendi et Monsieur des Cartes ont été des excellens Mathematiciens et aussi des excellens Philosophes, jusqu'à devenir chefs de secte. Les anciens consideroient les Mathematiques comme le passage de la Physique à la Metaphysique ou à la Theologie Naturelle, et ils avoient raison. L'auteur n'apporte point d'exemple de ce qu'il avance, et il cherche la raison d'un fait imaginaire. Des esprits comme le sien méprisent ce qui demande des meditations profondes, necessaires dans les Mathematiques. Et voilà la raison toute trouvée pourquoy il s'imagine

que les Mathematiciens ne reussissent point en Philosophie. La Reine en pensoit tout autrement; Elle, aussi bien que Madame l'Electrice Sa Mere, ont souvent regretté de n'avoir point été initiées aux Mathematiques. Les raisons que l'auteur des remarques allegue pour prouver son sentiment, ne me conviennent point. Il pretend que les Mathematiciens prennent des êtres abstraits pour des êtres réels, ou des êtres relatifs pour des absolus. Ce n'est pas moy au moins qui le fasse, car je prends les êtres de la Mathematique pure, comme l'espace, et ce qui en depend, pour êtres relatifs, et point pour absolus: et je ne suis point d'accord avec ceux qui font de l'espace une realité absolue, comme les patrons du vuide ont coutume de faire. Je n'ay garde aussi de composer l'étendue de points Mathematiques. Ce n'est point un sentiment receu des Mathematiciens, et l'auteur a tort de le leur imputer, quoyque sa raison un peu cavaliere contre ce sentiment ne prouve rien, mais il y en a de plus solides. Et non obstant mon Calcul Infinitesimal, je n'admets point de veritable nombre infini, quoyque je confesse que la multitude des choses passe tout nombre fini, ou plustôt tout nombre. L'auteur a raison de critiquer ces idées des points composans, et d'un nombre infini. Mais il a crû sans doute que je donnois là dedans, et ces preventions contre moy peuvent avoir contribué à l'envie qu'il a eue de me refuter. Mais il verra peutêtre qu'il est allé trop viste. J'aimerois mieux en donner cette raison, que sa prevention pour le Systeme Epicuréen sur les ames, qui semble transparoistre et qui feroit du tort, si elle étoit veritable. Le Calcul infinitesimal est utile, quand il s'agit d'appliquer la Mathematique à la Physique, cependant ce n'est point par là que je pretends rendre compte de la nature des choses. Car je considere les quantités infinitesimales comme des fictions utiles. J'approuve aussi ce qu'on dit icy contre ceux qui pretendent que la pesanteur est essentielle à la matiere. Si l'auteur m'avoit voulu parler de ces matieres avant que de me refuser (puisqu'il semble que nous etions à portée pour cela), il m'auroit peutêtre espargné la peine de luy répondre icy, qui n'a pourtant pas été fort grande. Je souhaite qu'on me fasse des objections, qui m'obligent d'aller au delà de ce que j'ay déja dit. Ces sortes d'objections sont instructives, et je les aime pour en profiter, et pour en faire profiter les autres; mais il n'est pas aisé d'en faire.

Berichtigung.

Seite 484 Zeile 13 von unten statt Monodologie: Monadologie.

Druck von Breitkopf und Härtel in Leipzig.

Verlag der **Weidmannschen Buchhandlung** in **Berlin.**

Barnard, Friedrich A. P., Die neueren Fortschritte der Wissenschaften nebst einer Prüfung der angeblichen Identität der geistigen Thätigkeiten und der physikalischen Kräfte. Eine Eröffnungsrede, gehalten vor der Amerikanischen Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft in der zu Chicago im August 1868 stattgehabten Versammlung. Aus dem Englischen übersetzt von G. A. von Klöden. gr. 8. (56 S.) geh. ℳ 1. —

Becker, Johann Karl, Die Grenze zwischen Philosophie und exacter Wissenschaft. gr. 8. (63 S.) geh.. ℳ 1. —

Eucken, Dr. Rudolf, Ueber die Bedeutung der Aristotelischen Philosophie für die Gegenwart. gr. 8. (35 S.) geh.. ℳ 1. —

—— **Die Methode der Aristotelischen Forschung** in ihrem Zusammenhang mit den philosophischen Grundprincipien des Aristoteles. gr. 8. (VII u. 185 S.) geh. ℳ 4. —

—— **Ueber die Methode und die Grundlagen der Aristotelischen Ethik.** 4. (33 S.) geh. ℳ 1. 20

Herder's sämmtliche Werke, herausg. von Suphan. I—IV., VI., VII., X—XII., XVII—XXII., XXVI., XXVII., XXVIII. Band. gr. 8. 1877—1884 . ℳ 75. —

Ausgabe auf Schreibpapier. ℳ 112. 50

Band V, VIII—IX, XIII—XVI, XXIII—XXV erscheinen später.

Laas, Ernst, Idealismus und Positivismus. Eine kritische Auseinandersetzung.

Erster, allgemeiner und grundlegender Theil. gr. 8. (IV u. 275 S.) geh.. ℳ 6. —

Zweiter Theil: Idealistische und positivistische Ethik. gr. 8. (IV u. 398 S.) geh. ℳ 9. —

Dritter Theil: Idealistische und positive Erkenntnisslehre. gr. 8. (VIII. 704 S.) geh. ℳ 16. —

—— **Kants Analogien der Erfahrung.** Eine kritische Studie über die Grundlagen der theoretischen Philosophie. gr. 8. (VIII und 363 S.) geh. ℳ 8. —

—— **Kants Stellung in der Geschichte des Conflicts zwischen Glauben und Wissen.** gr. 8. (V u. 72 S.) geh. ℳ 2. 40

Lasswitz, Dr. Kurd, Die Lehre Kants von der Idealität des Raumes und der Zeit im Zusammenhange mit seiner Kritik des Erkennens allgemeinverständlich dargestellt. Gekrönte Preisschrift. gr. 8. (XV. u. 246 S.) geh. ℳ 6. —

Verlag der **Weidmannschen Buchhandlung** in **Berlin.**

Monumenta Germaniae historica. Inde ab anno Christi quingentesimo usque ad annum millesimum et quingentesimum edidit Societas aperiendis fontibus rerum Germanicarum medii aevi.

		Ausg. I auf Schreibpap.	Ausg. II auf Druckp.
Auctores antiquissimi. Tomi I 1 u. 2. II. III pars 1 u. 2. IV pars 1. V pars 1 u. 2. VI pars 1 u. 2. VII	ℳ	155. 50	103. 60
Einzeln:			
Tomi I pars 1: Salviani Presbyteri Massiliensis libri qui supersunt recensuit Carolus Halm. (VII, 176 S.) 1877 . . .	ℳ	7. 50	5. —
Tomi I pars 2: Eugippii vita Sancti Severini recensuit et adnotavit Hermannus Sauppe. (XVII, 36 S.) 1877.	ℳ	2. 40	1. 60
Tomus II: Eutropi breviarium ab urbe condita cum versionibus graecis et Pauli Landolfique additamentis recensuit et adnotavit H. Droysen. (LXXII, 430 S.) 1879	ℳ	24. —	16. —
Tomi III pars 1: Victoris Vitensis historia persecutionis Africanae provinciae sub Geiserico et Hunirico regibus Wandalarum recensuit Carolus Halm. (X, 90 S.) 1879	ℳ	4. 60	3. —
Tomi III pars 2: Corippi, africani grammatici, libri, qui supersunt, recensuit Jos. Partsch. Adjecta est tabula. (LXII, 195 S.) 1879	ℳ	12. —	8. —
Tomi IV pars 1: Venanti Fortunati opera poetica ed. F. Leo. (XXVII, 427 S.) 1881 .	ℳ	18. —	12. —
Tomi IV pars 2: Venanti Fortunati opera pedestria. Recensuit et emendavit Bruno Krusch. Erscheint Ende 1885.			
Tomi V pars 1: Jordanis Romana et Getica ed. Th. Mommsen (LXXIII, 200 S.) 1882 .	ℳ	12. —	8. —
Tomi V pars 2: Magni Ausonii opuscula recens. Carolus Schenkl. Adjecta est tabula (LXIV, 302 S.) 1883	ℳ	15. —	10. —
Tomi VI pars 1: Q. Aurelii Symmachi quae supersunt, ed. Otto Seeck. (XXII, 355 S.) 1883	ℳ	22. —	15. —
Tomi VI pars 2: Alcimi Ecdicii Aviti Viennensis episcopi opera quae supersunt, rec. Rud. Peiper. (LXXVI, 376 S.) 1883 . . .	ℳ	18. —	12. —
Tomus VII: Magni felicis Ennodi opera recens. Friedericus Vogel. (LXIV, 418 S.) 1885	ℳ	20. —	13. —
Antiquitates. Tomus I/II. Poetae latini medii aevi recensuit Ernestus Dümmler. Tomus I/II. Poetae latini aevi Carolini .	ℳ	54. —	36. —
Tomus I (VIII, 652 S.) 1881	ℳ	25. 50	17. —
Tomus II (VII, 721 S. m. 3 Tafeln). 1884	ℳ	28. 50	19. —
Libri confraternitatum Sancti Galli, Augiensis, Fabariensis, ed. Paulus Piper. gr. 4. (IX, 550 S.) 1884	ℳ	24. —	16. —
Epistolae I. Epistolae saeculi XIII pontificum romanorum selectae per G. H. Pertz. Ed. Carol. Rodenberg Tom. I (XVIII, 786 S.) .	ℳ	30. —	20. —

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Druck von Breitkopf und Härtel in Leipzig.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Leibniz, Gottfried Wilhelm,

Die philosophischen Schriften

Bd.: 6

(1885)

Ph.u. 304 d-6
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11172347-7